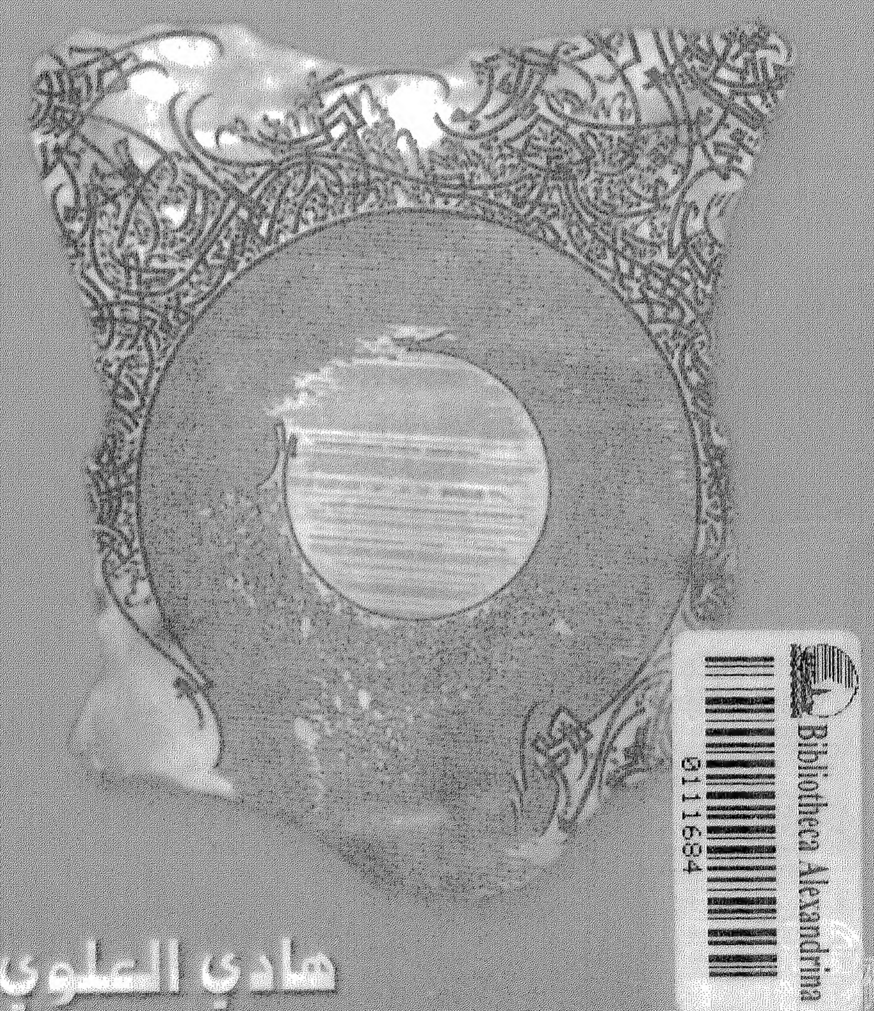
محطات في التاريخ والتراث



هادي العلوي

هادي العلوي

محطـــات
في
التاريخ والتراث

الطبعة الأولى - 1997

دار الطليعة الجديدة

سوريا - دمشق - ص.ب 34494

هـ: 7775872

الإخراج: هالة فطوم
تصميم الغلاف: جمال سعيد

لوحة الغلاف للفنان: نجا المهداوي

مدخل

التاريخ اشتقاق من القمر. والقمر في الساميات يسمى ورخ، ويرخ، ويرح وياريح.. أما القمر العربيـة فهي صفة تحولت إلى اسم ومعناها الأبيض الزاهر. وأُهمل الاسم الاصلي لكن بعد ان اشتقت العربية منه اسماً يدل على تسلسل الزمن هو التاريخ. ولعل البداية في الفعل وَرّخ المشتق مباشرة من الاسم الاصلي ورخ ثم ابدل الواو ألفاً فقالوا أرخ. ولعلهم قالوا أيضاً تَرّخ بالتاء، وهي الآن عند العراقيين. ومنها اشتق المصدر تاريخ.

النسبة الى التاريخ: تاريخي. وعلى النسبة المذهبية: تاريخية. وتقبل تاريخوية لاشباع المصطلح وتسويغ لفظه. ويقال تاريخانية للمذهب الذي يرى وجود قوانين ثابتة مطّردة تحرك التاريخ مثل قوانين الطبيعة. وهو المذهب الذي يرجع ترسيسه الى ابن خلدون ثم توسع فيه الاوروبيون في القرن التاسع عشر وتبنته الماركسية في فلسفتها للتاريخ. والتاريخانية فرقتان فرقة تقول بالجبرية والأخرى تقول بالحتمية. والجبرية هي التي ترادف بين قوانين التاريخ والقضاء والقدر فلا تُبقي فُسحة للانسان يتحرك فيها بإرادته. والحتمية تقول بالقوانين المنظّمة لحركة التاريخ، إنما القوانين التي تجري على يد الانسان فيحركها وتحركه في تبادل ديالكتيكي يكون فيه الإنسان حاكم التاريخ والتاريخ حاكم على الإنسان. وهذا هو قول الماركسية الأم. وقد جنح بعض المتمركسين إلى الجبرية لقلة بضاعتهم من الفلسفة. والتاريخانية الجبرية تزين الدكتاتورية لأنها تعطي الدولة مهمة

تمثيل التاريخ، وبخلافها التاريخانية الحتمية التي تجعل مهمة تمثيل التاريخ بايدي الجماهير وحركتها الواعية.

المشتغل في التاريخ هو المؤرخ. وهو الذي يعالج أحداثه فيكتبها وينسقها وقد يقوم بتحليلها. وهناك الأخباري وهو ناقل الأخبار كما رآها أو رويت له من غير تنسيق أو تأليف. وغالباً ما يكون عمله شفاهياً. ومثله الراوية والجمع رواة. وهم طور سابق للتأليف الذي يقوم به المؤرخ الذي يعتمد عليهم في مادته الخبرية. وقد لاحظت من هنا أن أكثر خطأ المؤرخين العرب يأتي من خطأ الرواة والاخباريين. وان القليل من المؤرخين وفي القليل من الحالات من تعمد الكذب أو الزيادة أو الاختلاف.

ويُستعمل لفعل المؤرخ الفعل يؤرخ. وهذه ملتبسة ومخلوطة. ويختلط ويلتبس كذلك مصدر الفعل وهو التأريخ بالهمزة. وقد وضعتُ الصيغ التالية وأستعملتها في كتاباتي وآمل أن تشيع لفض هذه الاختلافات والتخبيصات فقلت: أرخ الاحداث أو أرخ لها أي دوّنها. والمصدر منها تأرخة. وميزت بين تاريخ بالألف وتئريخ بالهمزة والأول عام والثاني خاص. ويظهر الفرق في النسبة فيقال: المسيح له وجود تئريخي. أي أنه شخص حقيقي لا خرافي. ويقال: ماوتسي تونغ شخصية تاريخية أي شخص مهم في التاريخ بانجازاته وإساءاته. واشتق زميلنا طيب تيزيني «متورخ» للداخل في التاريخ والسائر في حركته ومجراه المقنون. ويقول العراقيون: ترّخ بمعنى كتب تاريخ الحادثة وهذا يقابل الانجليزية DATE. والكتّاب يستعملون أرخ وتاريخ لما يقابل هذه الكلمة وكلمة History وينبغي الرجوع إلى الاشتقاق العراقي للتمييز فنقول ترخ تتريخاً مقابل DATE. وعندئذ نقول: هذا الحدث مترّخ في كذا أي وقع في الوقت الفلاني. وتبقى أرخ يؤرخ لفعل المؤرخ. ويمكن أن نقول متأرخ لما سجل في تاريخ خاص به. وهو غير متورخ تيزيني.

اقدم من كتب التاريخ هم الفراعنة والسومريون وقد كتبوه على الرُقُم الطينية وأوراق البردي. على انه لم يكتب عندهم على جهة الاختصاص

وإنما كانت سجلات يكتبها الاداريون بإيعاز من ملوكهم. أما الاختصاص فكان في العصر البابلي الأخير الذي ظهر فيه مؤرخون يكتبون الاحداث ويتابعونها بأنفسهم. ويمكن اعتبارهم من ثم آباء التاريخ. أما ابوة هيرودوت فهي مصادرة أورومركزية إذ اعتاد الاوربيون وشراحهم من الشرقيين البدء بالخليقة من أوروبا التي تبوأت مركز الأم لجميع الاشياء: فهي أم الفلسفة وأم الاسطورة وهي أم العلم وأم اللاهوت. وهي أم الحرب والسلم. وهي أم الشرف وأم البغاء ففيها ظهر أول فيلسوف وأول عالم وأول جندي وأول راية بيضاء كما ظهر فيها أول شريف وأول مومس...

ولم يكن هيرودوت مؤرخاً بل رحالة يتجول في البلدان ويدون مشاهداته أي كما فعل ابن بطوطة بالتمام ويمكن بالتالي اعتبار هيرودوت أول رحالة أو أبو السياحة وليس أبو التاريخ، فآباء التاريخ هم البابليون. ونحن لا نعتبر ابن بطوطة مؤرخ مثل الطبري بل هو رحالة.

ومن أسبقيات التأرخة السجلات التاريخية في الصين. وهي تُظهر نزعة أخبارية موغلة في القدم، ترجع إلى القرن السادس ق.م أو قبله. والسجلات التاريخية تروي تاريخ الاسرات الصينية وتكتبها الأسرة اللاحقة عن الأسرة السابقة بالاستناد إلى أرشيفاتها. والارشفة ترجع إلى زمن سابق من كتابة السجلات. والصين متقدمة هنا على الفراعنة والسومريين ومن بعدهم الساميين لأنها دونت سجلات منظمة لأسرة أسرة، أما أصحابنا فدونوا الأحداث ذات العلاقة بأفراد الملوك. ولا مناص من الإقرار ان الحضارة الصينية انجزت ما لم تنجزه حضاراتنا وهي لا تتعادل معها إلاّ في طور الحضارة الإسلامية وبالخصوص في حقل الثقافة والمعرفة لأن حضاراتنا لم تعرف الفلسفة والفكر الفلسفي إلا في الطور الإسلامي.

بدأ اهتمام العرب بالتأرخة مع الإسلام. وأول تاريخ كتبوه هو السيرة النبوية وكذلك الحديث النبوي. وقد ظهر الرواة أول الأمر وكان هؤلاء من الصحابة وتلامذتهم ـ التابعين. ثم ظهر المؤرخون في بوابات القرن الثاني ليدونوا وينظّموا ما سمعوه من الرواة. وأقدم المؤرخين أبو مِخنف (بكسر

الميم) لوط بن يحي (١٥٧ هـ) كتب عدداً وافراً من التواريخ المبكرة لم تصل إلينا كلها شأن المبكرات من التصانيف، إلا أنها كانت مصادر أم للمؤرخين اللاحقين كالطبري واليعقوبي. ووجود هذه المدونات المبكرة يضفي عنصر توثيق اضافي على المصادر التي وصلت إلينا لأنها أخذت من تلك الينابيع الأولى. فقد كتب أبو مِخنف أحداثاً عاصرها أو أخذها مباشرة من جيل سابق يتداخل مع جيله. ولنسجل على التسلسل: هو كان حياً في ١٥٠هـ ولابد أنه شهد أحداثاً وقعت عام ١٢٠هـ وهو شاب مكتمل. وأخرى وقعت عام ١١٠هـ و١٠٠هـ وهو صبي. وذاكرة الصبي الذي سيصبح مؤرخاً أوعب من ذاكرة غيره. أما الأحداث التي سجلها عن جيله السابق فينبغي ان تكون وقعت في النصف الثاني من القرن الأول أي ما بين ٥٠هـ ـ ٩٠ للهجرة. وقد كتب أبو مِخنف التواريخ التالية: فتوح الشام، الردة، فتوح العراق، حرب الجمل، حرب صفين، حرب النهْروان، الازارقة (الخوارج)، الخوارج والمهلب، مقتل علي، الشورى، مقتل عثمان، مقتل الحسين، مصعب بن الزبير في العراق، أخبار المختار بن عبيد الثقفي.. وتستوعب هذه العناوين تاريخ صدر الإسلام بأجمعه. فإذا أضفنا إليها تاريخ السيرة أي تاريخ العهد النبوي الذي كتب في نفس السياق على يد محمد بن اسحق المعاصر لأبو مِخنف، فهذا يعني أننا امتلكنا تاريخاً دوّنه شهوده أو نُقل مباشرة عن شهوده. وينبغي النظر إلى أبو مِخنف على أنه أول مؤرخي الإسلام الكبار، وقد قال ابن كثير عنه أنه اخباري حافظ عنده من هذه الاشياء ما ليس عند غيره، ولهذا يترامى عليه كثير من المصنفين في هذا الشأن من بعده. (البداية والنهاية ـ فصل مقتل الحسين) ويبدو من ذلك ان مؤلفات أبو مِخنف كانت لا تزال متداولة في عهد ابن كثير وهو القرن الثامن الهجري، وإنها اختفت بعد ذلك نتيجة الاهمال أو بعد أن طغت عليها الموسوعات الضخمة في التاريخ والتي استوعبت عصور ما بعد أبو مِخنف.

تطّرد السيرورة في تأرخة الحقبة التالية للإسلام: تسجيل شاهد الحدث أو عن شاهد الحدث. ثم تغير الحال مع اتساع رقعة الدولة وعندها كثر

الرواة وتخصصوا وصاروا يقومون بما يقوم بـه المراسلون اليوم. والرواة هم شهود الحدث الذين يأخذ عنهم المؤرخ. لكن السيرورة تعقدت بتسلسل الرواة لأن المؤرخ لم يعد قادر على حضور الأحداث مع هذا الاتساع في ساحاتها لا سيما بعد أن تركز النشاط الثقافي واتخذ المؤرخ له مقر أو مركز عمل في حاضرة معينة. فضلاً عن أن تجربة أبو مِخنف لم تعد تتكرر هنا إذ لم يظهر مؤرخون يسايرون الأحداث ويكتبونها عن قرب بعد أن صارت كتابة التاريخ اختصاصاً ضيقاً كسائر الاختصاصات. وقد تمر حقبة كاملة ولا يظهر لها مؤرخ فيسجلها مؤرخ يأتي في حقبة لاحقة. ويكون المعول عندئذ على الرواة. والرواية في بداياتها شفاهية. وهي تعتمد لذلك على موهبة الحفظ وقوة الذاكرة فتكون بدورها اختصاصاً إذ لا يستطيع كل من شهد الحدث أن يكون راوية له. ونظراً لتأخر كتابة التاريخ عن زمان وقوع الحدث يقع الخطأ في الرواية من جهة ما يتعرض له الراوي من النسيان والتخليط ومن جهة تسلسل الرواة حيث تتلاعب ذاكرة كل راوية بصيغة الحدث فتبعده قليلاً أو كثيراً عن أصله. على أن الخطأ لم يتسع إلى الحدود التي يُصنع بها حدث لا علاقة له بالأصل، آخذين في الحساب موهبة الحفظ وقوة الذاكرة من جهة، واتجاه الرواة منذ القرن الثاني إلى التدوين. ومن المعتاد أن نجد المؤرخ في المصادر الأمهات ينقل عن مدونة. وحتى العنعنة (حدثنا فلان عن فلان) كثيراً ما تكون مكتوبة. وقد بدأ أهل الحديث والأخبار منذ أواسط الأوان الأموي يكتبون أحاديثهم ويدفعونها إلى تلامذتهم ليرووها عنهم مكتوبة بعد أن يحصلوا على إجازة الرواية. فالرواية ليست دليلاً حاصراً على المشافهة.

من عوامل الخطأ في التأرخة انحياز الراوي وتعمده الكذب. وهذه تغلب على الرواة دون المؤرخين. ومن استقراءاتي المديدة للمصادر لم أقف إلاّ على القليل من حالات الكذب والتزوير عند المؤرخ، بل في الحقيقة أني وجدت المؤرخ رهينة للراوية، ما لم يكن المؤرخ يمارس مهمة الداعية. والمؤرخون صنفان مؤرخ داعية ومؤرخ محترف. وسنفصل الكلام عنهما لاحقاً. ويجد

المؤرخ نفسه مضطراً إلى المقارنة والتدقيق في اخبار الرواة. ويخدم تعددهم منهجه في التوثيق أو في فراره من العهدة أي المسؤولية، وهذه غالباً ما تختم بالعبارة الدارجة عندهم: «والله أعلم». وهي عبارة تدل على التشكك وعدم وصول صاحبها إلى اليقين فيما يروي. وقد جرى المؤرخون الكبار على استقصاء الروايات المختلفة للحدث الواحد ثم الجمع بينها للوصول إلى رواية تقريبية مُقْنعة، أو ترك الروايات للقارئ ليختار بينها.

ثم ظهر فن الجرح والتعديل لدراسة أحوال الرواة وهو من أهم فنون التوثيق التأرخي لأنه يدرس شخصية الراوي وسيرته بكل تفاصيلها المتوفرة قبل أن يوثقه. ولا تقتصر الدراسة على التأكد من نزاهة الراوي بل ومعرفة ما قد تتعرض له ذاكرته من خلل ناتج عن مرض أو شيخوخة. ومن الاحكام التي يمر بها الباحث في مصادر الجرح والتعديل قولهم عن فلان إنه: «خلّط في آخر عمره» وهم لذلك يحاولون معرفة طور العمر الذي روى فيه الحديث. ان هذه الطريقة في نقد الرواية هي أفضل الطرق وآمنها وقد تحدث عنها الفرنسيان فكتور لانجلو وشال سينوبوس في «المدخل إلى دراسة التأرخة» ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن مجلده: «النقد التاريخي» ـ فقالا: «ينبغي أن نرتفع من وسيط إلى وسيط (من راوية إلى راوية) بحثاً عن أول من صدر عنه القول وأن نتساءل هل تصرف على نحو سليم؛ وهذا البحث عن الشاهد الاصلي (شاهد الحدث) ليس غير معقول منطقياً لأن مجاميع الروايات العربية القديمة تعطي أسانيد الرواية. لكننا عملياً نفتقر على الدوام تقريباً، إلى معلومات عن السند تصعد بنا إلى المشاهد الأصلي ـ ص١٣٩». ويبدو أن الكاتبين اطلعا على العنعنة (سلسلة الرواة) ولم يطلعا على فن الجرح والتعديل. وبالطبع لم ينبه المترجم إلى ذلك في الهامش لأن المترجم العربي لا يجرأ على إضافة شيء أو استدراك شيء على كاتب غربي يترجم له!

على أن نقد رواية الحديث يختلف عن نقد رواية الأخبار فالحديث يرجع إلى حقبة واحدة هي العهد النبوي. والتاريخ يعم جميع عصور

الإسلام والثقة فيه أكبر لأنه يروي أحداثاً غير بعيدة عن الراوية أو المؤرخ. ان شهود الحدث في الحديث هم الصحابة فقط وشهود الحدث في التاريخ متعاقبون وبين عصر الصحابة وعصر ظهور أول الصحاح وهو البخاري مئتا عام، ورواية أحداث التاريخ قد تكون مصاقبة للحدث أو قريبة منه. ومن هنا كان الخطأ في رواية الحديث، أكثر منه في رواية التاريخ. يضاف إلى ذلك ان دوافع الكذب في الحديث أكثر وأقوى منها في التاريخ لأن الحديث يوفر سند أو دعامة لأي فئة من المسلمين تتبنى موقف أو تنتحل مذهب وتسعى لتدعيمه بنص مقدس. وقد بدأ وضع الحديث في عصر الصحابة ومن قبل الصحابة أنفسهم. وأول حديث موضوع صنعه أبو بكر في السقيفة وهو قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث. ما تركناه صدقة» وقد أراد به حرمان فاطمة من ميراث والدها، ومن خلاله إبطال ادعائها بوراثة الخلافة لزوجها..

ومن الأحاديث الهامة الموضوعة حديث آل أبي العاص الذي وضعه أبوذر الغفاري لمحاربة الأمويين. وهو قوله: «إذا بلغ آل أبي العاص ثلاثين رجلاً جعلوا مال الله دولاً وعباده خولاً»[1] وكان عددهم قد بلغ ثلاثين في عهد عثمان.. ومنها حديث: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون المُلْك» أي النظام الملكي. وواضعه سفينة مولى أم سلمة من زوجات الرسول. وقد أراد به إبطال شرعية الخلافة الأموية وكونها ملكية لا خلافة. وهذه الأحاديث من وضع صحابة كبار ولذلك وثقها علماء الحديث لأنهم لا يجوّزون الكذب على الصحابة. وهي تدل على أن المحرك للتاريخ ومقدساته ليس العقيدة والقداسة بل الصراع السياسي والاجتماعي. وهكذا في كل تاريخ مقدس أو مؤدلَج يتعرض مأثور مؤسسه للانتهاك تحت ضغط هذا الصراع: قاعدة عامة في جميع الأمم وجميع الحضارات.

---

[1] دولاً: أي متداولة فيما بينهم وممنوعة من غيرهم. إشارة إلى اكتناز الأموال العامة والاستئثار بها دون بقية الناس.

خولاً: عبيد. يشير إلى تحكم الأمويين وتشريعهم حكم الاستبداد على العرب. والعربي يعتبر الاستبداد استعباداً والخضوع له من جانب الناس عبودية.

« فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخـرج من بين الصلب والترائب » .

« وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنـا من السماء ماء فأسقيناكموه وما انتم له بخازنين » .

« سبحان الذى خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » .

« وفى الارض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

« ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيـا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصـابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم » . « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من المـاء كل شىء حى افلا يؤمنون وجعلنا فى الارض رواسى أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون » .

تسيء إلى الخاصة من المسلمين بل إلى عامة الناس. وواضعوها لم يكونوا من خيار الزنادقة بل من سفهائهم أمثال مطيع بن اياس. ومن الموضوعات أحاديث التمييز ضد المرأة كقوله «دفن البنات من المكرمات» والمحدثون متفقون على أنه موضوع. وواضعوه هم الذكوريون من المسلمين.

وبوجه عام، يمكن الطعن في أي حديث خارج أحاديث الأحكام. وتبقى أحاديث الأحكام موضوعا للدراسة النقدية المتأنية لأنها صحيحة في معظمها. ويصدق هذا الحكم على مصادر الحديث الشيعية فيما يخص أحاديث الفضائل المتعلقة بأهل البيت والمثالب المتعلقة بالصحابة فهي مكذوبة كلها. أما أحاديث الأحكام ففيها كذب كثير لكنه اقل من الكذب في تلك المجموعة من الأحاديث. وينبغي توثيق أحاديث الأحكام الشيعية التي لها نظائر عند أهل السنة وهم أدق في الرواية من الشيعة.

دوافع الكذب في التاريخ سياسية ومذهبية واجتماعية طبقية. وهذه شغل الرواة في الأساس. لكن الكذب كثيرا مايصدر عن صناع الحدث وأصحاب العلاقة به. وهذا من المشهود في كل عصر بما فيه عصرنا الحاضر. ويمكن في الحقيقة أن نجد من دوافع الكذب عند المعاصرين ما يزيد عليها عند القدماء. وهذا لأن الصراع اليوم أشد منه في الماضي، وقد دخل فيه الصراع الدموي بين أوربا وأمريكا الإستعماريتين وشعوب المستعمرات في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية. ويمارس الغربيون تزويراً للتاريخ قديمه وحاضره، قديمه بتحويل التاريخ البشري الى أوربا والانطلاق من تاريخها للحكم على تواريخ القارات الأخرى. وتشتد الحاجة إلى التزوير حديثاً في العلاقات مع العرب لأنهم النقيض القريب للغرب. أما التزوير اليومي للأحداث الجارية فهو صنعة اختصت بها وسائل الاعلام الغربية: الصحافة والإذاعة والتلفزة. وقد صار من المتعذر علينا فهم الأحداث ودوافعها ونتائجها وامتداداتها بسبب هذه التغطية الإحتكارية لتاريخ العالم. ويتعزز التزوير الغربي للأحداث بمنهجية التحليل و التأويل التي يتقنها الغربيون أكثر من غيرهم بالنظر لتفوقهم العلمي.

نرجع إلى تاريخنا لنجد أن صناع الحدث من قدمائنا قد جروا على توجيهه ليخدم سياستهم. وتشترك في ذلك السلطة والمعارضة لأن كلا منهما يريد أن يكون الحدث لصالحه. ويضاف إلى ذلك دور الشعب، عامة الناس، لأن لهم تفسيرهم الخاص للأحداث، فالشعب بدوره منحاز، وانحيازه قد يكون للفئة التي تعبر عن مصالحه، وهي المعارضة على العموم، وقد يكون محكوماً بحساسيته لمبادئ العدل، أو يكون لانحيازه إلى فرقة أو مذهب ديني. ويأتي الحدث بتفاصيله المتباينة هذه وتفسيراته الى الراوية فينقله إلى المؤرخ. فإذا وجدنا فيه عنصر تزوير فهو راجع إلى أحد هذه الأطراف: السلطة أو المعارضة أو الشعب أو الراوية. أما المؤرخ المحترف فيدون الحدث كما وصل اليه ولكن بعد تدقيق الرواية من حيث السند. وكما قلنا فهو يسعى لاستقصاء الروايات المختلفة للفرار من العهدة. وهذه وجهة عامة لدى المؤرخين الكبار. ونريد أن نفصل الآن صنفي المؤرخين: المؤرخ المحترف والمؤرخ الداعية. والأول هو في الغالب غير المنتمي إلى فرقة أو طائفة كالطبري. لكنه قد يكون أيضاً منتمي إلاّ أنه يزاول اختصاصه وفق شروطه. ومن هذا الصنف اليعقوبي وهو شيعي لكنه كتب التاريخ للعموم لا لفرقته وكذلك الكثير من المؤرخين في القرون التالية كابن الأثير وهو سني وإبن كثير وهو حنبلي.وهؤلاء مؤرخون كبار كتبوا تواريخهم على أساس الرواية أو المصادر المكتوبة من غير أن يستهدفوا خدمة غرض محدد. وعملهم في التاريخ كعمل الطبيب في الطب والفلكي في الفلك والفقيه في الفقه، مسألة اختصاص. ويترتب على المؤرخ بهذه الصفة أن يكظم عاطفته الشخصية أو المذهبية فيكتب الخبر وإن لم يوافقه. وهكذا فعل المؤرخون المحترفون في جميع الأطوار. لكن حقائق التاريخ ليست كحقائق الرياضيات فهي فعل الإنسان المتصل بحياته الشخصية أو الجماعية وبمشاعره ومصالحه وانتماءاته الدينية والسياسية وبطريقة تفكيره وبمنظومة أفكاره ومعتقداته. ولكل من هذه إتصال بالمؤرخ كإنسان. ومن هنا يتعذر تصليب الحقيقة التاريخية كما تتصلب حقائق الفيزياء والرياضيات مادامت ليست

من اختصاص العقل حصراً بل لها مساس بالقلب. ومن هنا تأتي تلك الجنوحات التي تطفح على لسان المؤرخ المحترف حين تخونه عقلانية الإختصاص في قضية تصطدم بحساسيته الخاصة. ونبدأ باليعقوبي، وهو أقدم مصدر في التاريخ العام يصل إلينا كاملا فنجد تشيعه يجعله يفرد فصولاً لأخبار الأئمة الإثني عشر أو يلتقط خبراً يمس أحد رموز أهل السنة فيبرزه. وهذا فقط. وفيما عداه تقرأ أخبار الخلفاء الثلاثة في تاريخ اليعقوبي الشيعي كما تقرأها في تاريخ إبن كثير الحنبلي. ونأتي إلى الطبري في موسوعته الضخمة ـ وكتاب اليعقوبي مختصر ـ فنرى عنده ميلاً واضحاً للأمويين لا يمنعه من ذكر المثالب الأموية إلا أنه يضعف أحياناً فيعتصرها. وقد بدأ في أخبار عثمان بن عفان بروايات سيف بن عمر غير الموثق عند أهل الحديث والأموي الميول وفيها تزكية كاملة لعثمان وإدانة لقاتليه. ثم انتهى بروايات الواقدي، المؤرخ الرصين، فأورد ما لعثمان وما عليه دون إنحياز. ومن آثار ميوله الأموية أن خصص لترجمة معاوية ضعف ما خصصه لترجمة علي. والأكثر من ذلك تبرئته الوليد بن يزيد من جريمة اجلاء أهل قبرص وهي الجريمة التي أثارت سخط الفقهاء وعموم المعارضين وكانت من أسباب الثورة عليه وقتله. فقد أورد الطبري رواية سيف بن عمر أن الوليد خيّر أهل قبرص بين المسير إلى الشام إن شاءوا وإن شاءوا إلى الروم، فاختارت طائفة منهم جوار المسلمين، فنقلهم أمير بحره الأسود بن بلال المحاربي إلى الشام، واختار آخرون أرض الروم فانتقلوا اليها. وهكذا اختزلت الجريمة إلى معاملة لطيفة فيها تخيير وإعزاز وصيانة للكرامة ولم يسأل الطبري لماذا أجلاهم الوليد عن بلادهم ولماذا ثار الفقهاء على الوليد ولماذا أرجعهم يزيد الناقص إلى بلادهم معززين مكرمين، فشكر له الفقهاء فعله معهم؟ لكن تاريخ الطبري على أي حال لم يكن خالصا لبني أمية. فمن هذا التاريخ نفسه عرفنا استبداد الأمويين وسفكهم للدماء ونهبهم للأموال مع ما ارتكبوه من مظالم لم يسلم منها حتى الأمويين انفسهم. وما فعله الطبري فيما يخص محبوبيه بضعة روايات صادفت هوى في نفسه

فدونها من غير أن يدققها. وهو لو زاد على ذلك لتحول من مؤرخ محترف إلى داعية فبقي على صنعة الإحتراف والإختصاص صامدا لدواعي الحب يمنعها أن تهدم مصداقيته المهنية. وهكذا في موقفه من حركة الزنج التي عاصرها فكتب عنها بلغة البلاغات الحربية وكأنه ناطق بلسان دار الخلافة العباسية. لكنه بقي عند اللغة ولم يحمله عداؤه للحركة إلى التزوير عليها. ونحن نعتمد عليه الآن في جميع تقييماتنا الإيجابية لهذه الثورة الإجتماعية الكبرى في تاريخنا. إن اليعقوبي والطبري مثالان لبقية المحترفين كابن الأثير وأبو الفرج والمسعودي وابن كثير وابن العماد والمؤرخين الأصغر حجماً من مؤلفي التواريخ الجزئية مؤرخون جديون يغلب اختصاصهم على أمزجتهم إلا في استثناءات لا تهدم الإختصاص. ولنقرأ هذه النصوص لابن كثير وهو حنبلي متعصب:

عن الطبيب البغدادي الكبير أبو الحسن ابن التلميذ وهو مسيحي قال ابن كثير: «الطبيب الحاذق الماهر توفي قبحه الله على دينه» فلم يمنعه تقييمه لعدم إسلامه من الاقرار بمهارته في الطب.

وعن العاضد آخر خلفاء الفاطميين: كانت سيرته مذمومة وكان شيعياً خبيثاً لو أمكنه لقتل كل من قدر عليه من أهل السنة. وكان جواداً كريماً سامحه الله! وقال عن المعز الفاطمي: «كان قبحه الله فيه شهامة وقوة حزم وشدة عزم ورياسة.....»

وعن أستاذه ابن تيمية: كان رحمه الله من كبار العلماء وممن يخطئ ويصيب ولكن خطأه بالنسبة إلى صوابه كنقطة في بحر لجي. ثم ذكر قول مالك: «كل واحد يؤخذ ويترك من قوله إلا صاحب هذا القبر». يشير إلى النبي محمد وكان مالك يحدث في المسجد النبوي بالمدينة.

وقوله الذي يستشهد به ابن كثير يرفع العصمة عن جميع المسلمين بمن فيهم الصحابة ويمنع من تقليدهم وتزكيتهم بصورة مطلقة. وفي تخطئته لشيخه وشيخ الإسلام صرامة منهجية تصدر عن سلفي شديد التعصب في العقيدة.

وقد ختم ابن كثير تاريخه بقول الحريري:

وإن تجـد عيبـاً فسـد الخلـــلا   قد جل من لا عيب فيه وعـلا

وإنما اخترنا ابن كثير لأنه الأكثر تعصباً من زملائه فهو احرى أن يقـع في ورطات تزوير فاضح للتاريخ لولا أنه بقي مجذوباً لاختصاصـه مكتفيـا في شفاء غليله من خصومه العقائديين بصب اللعنات عليهم..

يمكنني الجزم بأن نسبة التزوير المتعمد في مصادرنا الأمهات أقـل منهـا في روايات وسائل الأعلام الغربية المعاصرة. أما نسـبة الخطـأ فـأعلى هنـاك بسـبب الروايـات الشـفهية وهـو اليـوم شـبه معـدوم بفضـل وسـائل الضبـط والتسجيل الحديثة إذ أن كل حدث يقع اليوم يصور ويسجل. ولا يبقى من الخلل في رواية التاريخ غير ما ينشأ عن التزوير. يضـاف إلى ذلـك احتـواء مصادرنا على الخرافات والخـوارق وقـد تقبلهـا المؤرخـون لضعـف ثقـافتهم الفلسفية. والخرافة تصطدم بالعقل الفلسفي دون العقل العام. ولذلك أنكرهـا المعتزلة والمعري والفلاسفة ولم ينكرها الأدباء أو الفقهاء أو المؤرخون.

أمثلة من نقد التأرخة عند أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني:

تعود أبو الفرج على كتابة «ا لله أعلـم» في نهايـة الروايـات غـير التامـة التوثيق عنده. وفي كلام عن السيد الحميري الشاعر الشيعي الكيساني قال:

وقد روى بعض من لم تصح روايته أنه رجع عـن مذهبـه وقـال بمذهـب الأمامية. وله في ذلك:

تجعفرت بإسم ا لله وا لله أكـبر   وأيقنـت أن ا لله يعفـو يغفـر

وما وجدنا ذلك في رواية محصل. ولا شعره أيضاً مـن هـذا الجنـس لأن هذا شعر يتبين التوليد فيه وشعره في قصائده الكيسانية مباين لهـذا جزالـة ومتانة وله رونق ومعنى ليسا لما يذكر عنه في غيره.

وفي خبر عن بشار بن برد:

وقد روي مثل هذه الحكاية عن الأصمعي في قصة بشار هذه. وهذا الخبر بعينه يحكى باسناد أقوى من هذا الأسناد وأوضح عن أبي العباس السـائب بن فروخ وقد ذكرته في أخبار أبي العباس بإسناده.

وفي خبر غناء ينسب إلى المنتصر الخليفة العباسي:

«ذكرت ما روي عنه أنه غنىفيه على سوء العهدة في ذلك وضعف الصنعة لئلا يشذ عن الكتاب شئ قد رُوي وقد تداوله الناس».

يريد أنه يسجل ما تداوله الناس من حكايات مع التنبيه إلى ضعف الرواية.

وفي معرض رواية أخرى قال:

إننا نذكر ما وقع إلينا عن رواته، فما وقع من غلط فوجدناه أو وقفنا على صحته أثبتناه وأبطلنا ما فرط منا غيره. ومالم يجر هذا المجرى فلا ينبغي لقارئ هذا الكتاب أن يلزمنا لوم خطأً لم نتعمده ولا اخترعناه وإنما حكيناه عن رواته واجتهدنا في الإصابة وإن عرف صواباً مخالفاً لما ذكرناه وأصلحه فإن ذلك لا يضره ولا يخلو به من فضل وذكر جميل.

وهنا يخول أبو الفرج قراء كتابه تصحيح أخطائه. ونجد مثل هذا التخويل عند مؤرخين وكتاب آخرين.

هذه الأمثلة عن أبو الفرج وغيره تؤكد ما قلته من أن المؤرخ غير مسؤل عن الخطأ أو التزوير فهذه مسئولية الرواة.

استعمال الأرشيفات:

أخذ المسلمون بأرشفة الأحداث الرسمية منذ خلافة معاوية. وكانت تشمل الأخبار والتقارير والرسائل والحسابات. وكانو يرجعون إليها عند الإختلاف في قضية مطروحة عليهم. وتنتقل المحفوظات من خليفة إلى من يليه من الخلفاء. ولما سقطت الدولة الأموية وقامت العباسية نقل العباسيون محفوظات الأمويين ومخلفاتهم ليحفظوها في خزائنهم. وقد أورد أبو الفرج خبراً عن زوجة هشام بن عبد الملك التي كانت مولعة بشرب الخمر ولها قدح خاص كبير تشرب به ورد ذكره في شعر الوليد بن يزيد فنقل عن أحد رواته أنه شاهد القدح في خزانة المأمون، أي بعد مرور مئة سنة عليه. واستمر السلاطين وملوك الأطراف على ذلك. ولم يصل إلينا شيء من هذه

المحفوظات لأنهـا كـانت تتلـف وتحـرق في الحـروب، وقـد اسـتفاد منهـا المؤرخون فأخذوا منها روايـات أو وثقو بهـا روايـات. وكـانوا يعتمـدون في رواية نصوص المراسلات الرسمية على النص المكتوب ولا يأخذونهـا شـفاها لأن إستظهار نصوص الرسائل غير متيسر إذا أريد نصها الكامل. ومن أخبار ابن سعد في الطبقات: أخبرنا محمد بن عمر الأسلمي قال حدثني شيخ مـن أهل دومة أن رسول ا لله كتب لأكيدر ـ من أقيـال العربيـا ـ هـذا الكتـاب. وجاءني بالكتاب فقرأته وأخذت منه نسخته. (ق ٢/٣٦). وعمـر النسـخة التي اطلع عليها ابن سعد أكثر من قرنين.

وكان الواقدي حين ألف كتابه في المغازي (حروب الرسول) يذهب إلى مواقع المعارك ليستقصيها ميدانيا ويسأل أحفاد القتلـى عـن أخبـارهم وأيـن قتلوا ثم يذهب إلى المكان الذي يذكر له ليعاينه بنفسه.

وذكر ابن خلدون في المقدمة أن القائمين بأمور الدين مـن القضـاء والفُتيـا والخطابة وغيرها لا يملكـون مـالاً كثـيرًا لقلـة الحاجـة إلى خدمـاتهم وأنـه باحث فيها بعض الفضلاء فأنكرها عليه فوقعت بيـده أوراق مـن حسـابات الدواوين بدار المأمون (لعله المأمون الموحدي) تشتمل على الكثير من الدخـل والخرج وكان فيما طالعه فيها أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنـين فعرضـه علـى صاحبه فعلم صحة ما قاله ابن خلدون.

في القرن الرابع الهجري بعد جيل الطبري المتوفى عام ٣١٠ ظهر كتاب البدء والتاريخ يحمل توجيهات لنقد الرواية بالطريقـة الـذي سيدعو إليهـا ابن خلدون في المقدمة. ففي هـذا الكتـاب دعـا المؤلـف إلى النظـر في طبـائع الحيوان وطبائع الأحجار وطبائع النبات لكـي يـزداد المـؤرخ معرفـة وعلمـاً وعبرة ويستطيع تقييم الرواية إن كان فيها مبالغـة أو خطـأ. وطبـق المؤلـف توجيهاته على كتابه فلم يقبل الخرافات الـتي يروجهـا القصاص والوعـاظ عن الأنبياء من قبيل ما أوردوه عن النبي محمد أن عورته لم تكن تظهـر إذا تعرى أو سبقه للحصان في مشيه وقال أنها غير معروفة في طبائع الناس. ولا يجد القارئ في هذا الكتاب ما يجـده في غـيره مـن هـذه الأمـور إذ يبـدو أن

مؤلفه يتمتع بثقافة زائدة على ثقافة عامة المؤرخين. وقد نُسب الكتاب إلى أبو زيد البلخي كما في «كشف الظنون». وهو مثقف متعدد الإختصاصات له مشاركة في الأدب والجغرافيا والفلك وإطلاع فلسفي جيد لكن التحقيق الحديث ينسبه إلى مُطهَّر بن ظاهر المقدسي وهو معاصر أصغر للبلخي. ولا تعرف له ترجمة فلعله كان من نمط البلخي في ثقافته العلمية والفلسفية. وأنا لا أستبعد على أي حال أن يكون للبلخي مساهمة في تأليف الكتاب لتقارب الزمن فالبلخي توفي عام ٣٢٢ والكتاب كما يقول التحقيق الحديث ألف سنة ٣٥٥ هـ ويقع في تسعة مجلدات. ولعل البلخي ألف أجزاء منه وأكملها المقدسي مع الأخذ في الحساب أن كشف الظنون الذي نسبه إلى البلخي هو من فهارس الكتب العالية التحقيق للعناوين والمؤلفين.

توجيهات البدء والتاريخ تعود في مقدمة ابن خلدون بتوسع لتوفر معايير كبرى لنقد الرواية. وقد بين أسباب الخطأ في الرواية وكيفية تمحيصها فأجملها في الأمور التالية:

١- التعصب للمعتقدات والمذاهب. وقال في ذلك: أن النفس إذا كانت على حال الإعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نِحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص.

٢- الثقة بالناقلين. وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والجرح.

٣- الذهول عن المقاصد، ذلك أن كثيراً من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه. ويعني ذلك أن الراوية ينقل الخبر بخلفيته الشخصية فيكيفه ويصوغه بهذه الخلفية ذاهلاً عن حقيقته الذاتية.

٤- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التدليس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

يريد أن الراوية يأخذ الحدث في ظاهره وشكليته ولا يربطه بأصوله الواقعية بحيث ينفذ من السطوح والمظاهر إلى جوهر الشئ وطبيعته.

٥ـ التقرب لأصحاب المراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر. ويدخل ذلك في التزوير المتعمد الذي تفرضه السلطة على التأرخة.

٦ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث ذاتا كان أو فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه. وضرب أمثلة علىالأخبار المستحيلة لمنافاتها لطبيعة الأشياء.

وقال ابن خلدون أن تمحيص الرواية من هذه الوجوه سابق على تعديل الرواة أي دراسة السند إذ يجب أولاً معرفة أن كان الخبر ممكن أو ممتنع في نفسه. فلو صح السند وكان الخبر ممتنع في نفسه يجب رد الرواية. وفي مصادر الحديث روايات من هذا القبيل وثقها المحدثون لتوثيق سلسلة الرواة مثل أخبار المعجزات والأخبار التي تتضمن نبوءات بالغيب. وهذه يجب أن تكون اما من وضع الصحابي أو أحد أفراد السند. ويمكن أن نفرق هنا بين حالتين، ففي حالة الصحابة كان الصراع العنيف الذي خاضوه بعد النبي قد حملهم على وضع الأحاديث المناسبة لمواقفهم في جبهات الصراع، كالحديث الذي يحدد الخلافة بثلاثين عام وتبدأ بعدها الملكية فهو كما قلنا من وضع المعارضين للأمويين وقد زودهم برافعة إديولوجية ضخمة في صراعهم الدامي ضد منتهكي اللقاحية العربية الذين قضوا على خلافة الراشدين وأقاموا النظام الاستبدادي الملكي على أنقاضها. ولاشك أنهم استسهلوا الكذب على النبي للنهوض بمسئولية النضال ضد من انتهك مبادئه في الحكم.

أما الأخبار المستحيلة التي قد تكون وضعت من طرف أحد أفراد السند الموثقين فهي تجري في التزام الراوية المؤمن بعقيدته بحيث يجوّز لنفسه الكذب علىنبيه أو على ربه لمصلحة يراها تخص العقيدة التي جاء بها

النبي أو أوحى بها الرب! ومثلما بينت من قبل فإن الوضع اختص غالباً باخبار الخوارق والغيبيات والفضائل وهو اقتراف مشترك بين الرواة الضعفاء والرواة الموثقين. وقد انتبه علماء الجرح والتعديل إلى ماوضعه الضعفاء فكشفوه ولم ينتبهوا إلى موضوعات الموثقين لأن مضمونها مقبول حسب العقيدة. وتأتي معايير ابن خلدون لتضيف إلى نقد السند نقد المتن وهذه تستوفي جميع وسائل النقد العلمي للرواية وتوفر للمؤرخ الحديث أداة فهم جيدة يميز بها الصحيح من الخطأ والصادق من المزور في التاريخ الماضي والحاضر.

إمتحان للرواة: في معجم الأدباء لياقوت (١٩/ ١٦٦ - ١٦٧) ان المهدي العباسي أمر بإمتحان كل من حماد الراوية والمفضل الضَبيّ وهما من أوائل كبار مدوني الشعر الجاهلي فاعترف حماد أنه يؤلف الشعر وينسبه للقدماء. أما المفضل فأكد أنه يدون ما وصل إليه بعد إختباره. وقبل المتحنون رد المفضل فوثقوه. وأمر المهدي بتقديم مكافأة لحماد على جودة نظمه وللمفضل على صدقه وأمانته وإصدار إعلان يكشف حقيقة كل منهما: حماد الوضاع المزور والمفضل الصادق الأمين. (خبر الامتحان ورد أيضاً في الأغاني - أخبار حماد الراوية)

وقد وصلنا من المفضل مختاراته من الشعر الجاهلي في ديوان عنوانه «المفضليات» وهي أوثق مجموعة من الشعر الجاهلي تصل إلينا ويمكن لنقاد الشعر أن يحكموا على أصالتها وذلك لسلامتها مما يظهر في الشعر المنحول من التفكك والسطحية وبرودة العاطفة والتكلف. ولا أدري كيف غابت عن طه حسين؟ هل يمكن أنه لم يطلع عليها؟ وبالمناسبة فهي لم تتضمن شيئاً من المعلقات، مما يقوي استنتاجات طه حسين في عدم توثيق غالبيتها.

وعلى ذكر المفضل الضَبيّ فهو ممن شارك في ثورة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله الحسني على المنصور. وبعد فشل الثورة عفا عنه المنصور ضمن سياسته في التسامح مع الأدباء وجعله مؤدبا لولي عهده المهدي. وكانت ثورة البصرة قد استقطبت تأييداً واسعاً من الأدباء والفقهاء والمتكلمين الناقمين

على مظالم بني العباس. ويمكن تمييزها عن بقية ثورات العصر الإسلامي بكونها «ثورة مثقفين» ولكن لا لأجل مطالب شخصية بل من أجل العدل وضد الاستبداد، وإلا فهم كانوا مرعيين جميعهم من المنصور الذي شجع الثقافة وكرّم أهلها بلا تمييز بينهم.

الذهبي ينتقد نفسه: في ترجمة سلمان الفارسي من «سير أعلام النبلاء» قال الذهبي عن عمر سلمان:

«فتشت فما ظفرت في سنه بشئ سوى قول البحراني (أنه عاش ثلاثمئة سنة) وذلك منقطعٍ لا إسناد له (نقد السند). ومجموع أمره وأحواله وغزوه وهمته وتصرفه وسفّه للجريد وأشياء مما تقدم ينبئ بأنه ليس بمعمر ولا هرم فقد فارق وطنه وهو حدث ولعله قدم الحجاز وله أربعون سنة أو أقل فلم ينشب أن سمع بمبعث النبي ثم هاجر. فلعله عاش بضعاً وسبعين سنة. وما أراه بلغ المئة فمن كان عنده علم فليفدنا. وقد نقل طول عمره أبو الفرج بن الجوزي وغيره وما علمت في ذلك شيئاً يُركن إليه. وقد ذكرت في تاريخي الكبير أنه عاش مئتين وخمسين سنة وأنا الساعة لا أرتضي ذلك ولا أصححه».

في هذا النص للذهبي تظهر نزعة التدقيق والبحث عن الحقيقة في الرواية مع إتجاه للنظر في ذاتيات المسألة موضوع البحث حيث استخلص من أحوال المترجم له مقدار عمره التقريبي. والذهبي من أهل الدين الذين يصدقون الخوارق ولذلك نص في «تاريخ الإسلام» على العمر الخارق لسلمان فلم يستكثره ثم أعاد البحث في الوصل التاريخي للقضية فثبت العمر الطبيعي لسلمان.

ومن دلائل الخضوع لدواعي المهنة قول الذهبي أن حديث الغدير متواتر. وحديث الغدير أساس التشيع وعمدته والذهبي عدو الشيعة رقم١ .. لكنها فروض الاختصاص. وبالمناسبة، يجد الشيعة في مجادلاتهم لأهل السنة كثيراً من الأدلة المرجحة لمذاهبهم في مصادر أهل السنة ولا يجد أهل السنة في مصادر الشيعة ما يقابل ذلك.. وهذا لأن مصادر الشيعة يؤلفها دعاة فهي تقتصر في أخبارها على الملائم للطائفة ما صح أو لم يصح.

تجربة شخصية: في دراستي عن التعذيب في الإسلام ذكرت مقتل أم قرفة بأمر من زيد بن حارثة بربطها بحصانين مزقا أوصالها. ثم وقفت على روايات أخرى لم أكن قد أطلعت عليها عند كتابة ذلك البحث تتضمن أخباراً مغايرة لما أوردته في روايتي التي اخذتها من «الروض الأُنُفُ» للسهيلي وقد ذكرت إحدى الروايات أن زيد قتل أم قرفة في بيتها بعد أن اقتحمه برجاله. وبيتها محصن ومسلح. وفي رواية أخرى أنها لم تقتل في عهد النبي بل في خلافة أبو بكر أثناء حروب الردة وكانت مع طليحة الأسدي وأن الذي قتلها هو خالد بن الوليد. وهكذا ارتكبت تقصيراً في التحقيق حين أكتفيت برواية واحدة للحدث. وهذا الخلل يقع فيه الكثير من المستشرقين والمؤرخين العرب المعاصرين. وأنا أسعى لعدم تكرار الوقوع فيه بإستقصائي الحدث في مصادره المختلفة. لكن الإنسان خلق عجولاً وقد يخونه الصبر في أوقات فيستسهل العمل.

مثال من إختلاطات الروايات: في «أمالي المرتضى» ـ المجلس ٦٨ ـ أن رجلين دخلا على عائشة فقالا أن أبا هريرة يحدث عن النبي أنه قال: «إنما الطيرة (الشؤم) في المرأة والدار والدابة» فطارت شقفا وقالت: كذب، والذي أنزل القرآن على أبي القاسم، من حدث بهذا عن رسول الله، إنما قال رسول الله: «كان أهل الجاهلية يقولون أن الطيرة في المرأة والدار والدابة».

ليس من الضروري أن أبا هريرة تعمد الكذب بل هذه من أفاعيل الرواية الشفهية. لقد سمع أبو هريرة النبي يقول بلسان أهل الجاهلية فاختلط الكلام في ذاكرته فصار القول للنبي وعلى لسانه. وقد تكون عائشة في رواية أخرى كما كان أبو هريرة في هذه الرواية فالذاكرة لها حدود في الحفظ والضبط. وينبغي أن توضع هذه التجربة في حساب النقد للروايات لاسيما التي تتضمن نصوصاً للشخصيات التاريخية لأن الاختلاط في روايتها يؤدي إلى انحراف في الحكم والتقييم. وكثيراً ما يبني المعاصرون دراستهم على أحاديث يلتقطونها من المصادر الثانوية وهم لا علم لهم بمنظومات الحديث

ولا يتقنون النقد والجرح والتعديل. ويا ما اكتسب الإسلام مفخرة من نصوص مختلطة، وألصقت به مخازي من نصوص أخرى.

بعد أن تكلمنا على المؤرخ المحترف، الذي يكتب التاريخ على سبيل المهنة والاختصاص، نأتي إلى المؤرخ الداعية. وقد ذكرنا أن المؤرخ قد يكون منتمياً ويكتب التاريخ بموضوعية كما هو حال اليعقوبي الشيعي وابن الأثير السني. لكنه ينحرف عن أصول العلم حينما يكون من الدعاة لفرقته أو طائفته. وقد ميز علماء الجرح والتعديل بين هذين الفريقين فقال ابن الصلاح في مقدمته الشهيرة في الحديث: «تقبل رواية أهل الأهواء إذا لم يكن داعية ولا تقبل إذا كان داعية لبدعته. وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء» ـ ص ٦٧ من طبعة دمشق ١٩٨٤.

ويرجع هذا التمييز إلى أن الداعية يكون في العادة ذرائعي توسلي والحقيقة عنده هي ما يخدم دعوته وليست مطلوبة لذاتها. فإذا لم يشتغل في الدعوة واكتفى بالولاء لجماعته أمكنه الدخول في إختصاص من غير أن يخضعه لحاجات الدعوة. وهذا هو الفرق مثلاً بين اليعقوبي والشيخ المفيد. لقد خضع اليعقوبي للاختصاص لأن تشيعه كان مجرد عاطفة ولاء. أما الشيخ المفيد فهو محارب في الصفوف الأمامية وقلمه يقطر دما. وقد ألف في التاريخ كتباً كلها من نسج الخيال، وخياله خصيب وثري يكفي أن نذكر منه هذه الرواية في كتابه «الإختصاص»: جاء عبد الله بن مسعود إلى فاطمة فقال لها: أين بعلك؟ فقالت: عرج به إلى السماء. فقال: في ماذا؟ فقالت: إن نفراً من الملائكة تشاجروا فطلبوا حكماً من الآدميين فأوحى الله تعالى إليهم أن تخيروا فاختاروا علي بن أبي طالب. وقد جاء جبرائيل ليصطحبه. ص٢١٣.

وليس في مصادر الشيعة الإثني عشرية ولا النصيرية ولا الإسماعيلية ما يعول عليه في قضايا التاريخ. وأهونهم الزيدية وهم الشيعة المعتدلون ومصادرهم موثوقة ويمكن التعويل عليها فيما يخص مؤلفيهم الكبار.

وتصدق صنعة المؤرخين الدعاة على مؤلفات الخوارج، وهي قليلة التداول. وقد اطلعت منها على كتاب «الكشف والبيان» وكتاب «كشف الغمة» من تآليف الإباضية فوجدتها كتب دعوة ونقد أكثر منها كتب تأرخة وقرأت فيها أخباراً عن علي بن أبي طالب تشبه ما تنسبه الكتل المنشقة إلى الحزب الذي تنشق عنه فاتهموا علي بأنه كان متواطئاً مع معاوية وإنه كان يكاتبه سراً وأن عمار بن ياسر اكتشف ذلك وفضحه. وتزكيتهم لعمار لأنه قتل قبل الإنشقاق! وهذا بكلام صبيان الحارة أشبه منه بكلام أهل التاريخ[1].

أقدم كتاب في التاريخ العام وصل إلينا هو تاريخ اليعقوبي من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري. وهو مختصر ويغطي المدة من العهد النبوي إلى خلافة المعتمد العباسي. وقد رتبه على الدول و الحكام. وجرى على هذا الترتيب من بعده المسعودي في «مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف». وهما أيضاً من المختصرات والمسعودي من النصف الأول للقرن الرابع. وقد ذكر في مروج الذهب عنوان كتابين مطولين في التاريخ هما الأوسط وأخبار الزمان. ولم يصلا إلينا. واطلعت على إشارة بخصوص وجود نسخة من المجلد الأول للكتاب الأوسط في مكتبة بودليان باكسفورد ـ بريطانيا فقصدت المكتبة وقرأت المخطوطة فلم أجدها للمسعودي ولا تصح له. وطبع الجزء الأول من أخبار الزمان المفقودة أجزاؤه الأخرى. وهو على غرار الجزء الأول من كتب المسعودي مخصص للتواريخ السابقة للإسلام وأخباره تغلب عليها الإسرائيليات والخرافات ولا يتضمن ما تضمنه مروج الذهب في هذا الجزء من أمور في الجغرافيا البشرية. وأشك في نسبته إلى المسعودي وأنا أشك أيضاً إن كان المسعودي قد ألف الكتب التي عددها في مروج الذهب فلعلها كانت مشروعات. وهو قصير النَفَس في التأليف كما يتبين من كتابيه الواصلين إلينا، وخبرته بالجغرافيا أكثر من خبرته بالتاريخ.

---

[1] الكتابان مخطوطان . الأول في مكتبة المتحف البريطاني برقم OR. 2606. والثاني في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٣٤٦٢.

أول المطولات وأهمها «تاريخ الأمم والملوك» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري البغدادي. وقد رتبه على السنين متجنباً إخضاع التأرخة للدول والحكام. والطبري من النصف الثاني للقرن الثالث وقد توفي عام ٣١٠ فهو معاصر أصغر لليعقوبي. وتاريخه يعتمد على تسلسل الرواة والجمع بين الروايات فلا يقف عند مجرد السرد الذي اتبعه اليعقوبي. وهو محدث عالي الإسناد ويدخل تاريخه وتفسيره المطول للقرآن في مصادر الحديث المعتمدة. والطبري قريب لحد ما من سلك التنوير ويبدو أنه كان يقرأ الكتب الفلسفية سراً كما يؤخذ من رواية عنه في «معجم الأدباء». وهي لم تكن محظورة في زمانه الا أنه قد يكون قرأها بهذه الطريقة بسبب وضعه كمحدث وفقيه.

أهم المطولات بعد الطبري «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، الذي استوعب تاريخ الطبري لكنه حذف السند والاستقصاء في الروايات معتمداً على السرد العادي وأكمله من حيث انتهى إلى سنة ٦٢٩ للهجرة أي قبل وفاته بعام واحد. وهو مستوفى في هذه السنين استيفاء الطبري في سنينه. وأخباره كأخبار الطبري، نزيهة ومحايدة وجاراه في شتائمه لصاحب الزنج من غير أن يزوّر عليه. وأخطاء ابن الأثير كأخطاء الطبري مسئولية الرواة.

ثم «البداية والنهاية في التاريخ» لابن كثير الدمشقي المتوفى عام ٧٧٤ للهجرة أي عند نهايات العصور الإسلامية. وهو أكثر تفصيلاً من ابن الأثير في حوادث صدر الإسلام ويستوفي وقائع السيرة بإسهاب يضاهي ابن هشام وفيه ما ليس في غيره. وتاريخه مرتب على السنين حسب العادة التي جرت منذ الطبري. وابن كثير من علماء الجرح والتعديل ورواياته موثقة على هذا الأساس. وهو متعصب لأهل السنة على الفرق والطوائف الاسلامية الأخرى وللإسلام على غيره من الأديان إلا أنه ينفس عصبيته بالشتائم وصب اللعنات على من يترجم لهم من المخالفين من غير أن يزوّر عليهم ولذا لا يمكن تصنيفه، رغم تعصبه، في المؤرخين الدعاة فقد حافظ على اختصاصه كمؤرخ محترف. والخطأ في أخباره كالخطأ في أخبار الطبري

وابن الاثير مرجعه إلى الرواة أو صانعي الحدث من أطراف العلاقة فيه. وهو مع ذلك أكثر تقبلاً لأخبار الخوارق بسبب نزعته الدينية المفرطة.

التواريخ الجزئية موزعة على التراجم أي سير الشخصيات من الصحابة والتابعين والفقهاء والأدباء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية والعلماء والأطباء والشخصيات السياسية والاجتماعية والعسكرية. وسميت تراجم توليداً من الترجمة بمعنى الإبانة عن الشيء ويراد بها الكشف عن أحوال الشخص والتعريف به. وعرفت أيضاً باسم السيرة والسير وكذلك الأعلام أي المشاهير البارزين وغلبت على عناوينها «الطبقات» ويراد بها التعريف بالشخصيات المتقاربة في طريقة أو اختصاص أو عصر أو فرقة. ثم ظهرت مؤلفات تترجم للأعلام حسب تواريخ الوفاة.

والتراجم كثيرة وتوازي المطولات في التاريخ العام وأقدمها «الطبقات الكبرى» لابن سعد كاتب الواقدي من النصف الأخير للقرن الثاني والأول من الثالث. وقد وصلت إلينا كاملة وهي في سير الشخصيات الاسلامية من عصر الصحابة إلى العصر العباسي الأول. وظهر في القرن الرابع أول كتاب في تراجم الصوفية هو «طبقات الصوفية» للسُلَمي واستوفيت تراجم الصوفية بعده في «حليةَ الأولياء» لأبي نُعيم الأصفهاني في سير الصوفية وأوائلهم منذ صدر الاسلام ثم في «صفة الصفوة» لابن الجوزي وفي «طبقات الصوفية» لابن الملقّن وطبات الصوفية لعبد الوهاب الشعراني و«الكواكب الدرية» لعبد الرؤوف المُناوي الذي استوفاها حتى القرن العاشر الهجري. ومن عناوين الطبقات «طبقات الحنفية» وطبقات الشافعية» للفقهاء وشخصيات المذاهب و«طبقات الأطباء» أما كتب الوفيات فأولها «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» لابن خلّكان واستكملها ابن شاكر الكتبي في «فوات الوفيات» والصفدي في «الوافي بالوفيات» وهو أوسعها وأشملها. وأُلفت كتب مخصصة لسيرة شخصية واحدة وهي كثيرة وكتب مكرسة لحكم أسرة بعينها أو دولة. وكتبوا في تاريخ البلدان والمدن وهذه تجمع بين التأرخة والجغرفة مثل «تاريخ بغداد للخطيب البغدادي» و«تاريخ دمشق» لابن عساكر وتاريخ

مكة للأزرقي والإحاطة في تاريخ غرناطة للسان الدين ابن الخطيب. وكثرت التآليف في أخبار الاندلس وأهلها ألفها الاندلسيون أنفسهم، وبعد انتهاء الأندلس كتب المَقّري المغربي أخبارها في «نفح الطيب»

وأراد المؤرخون الامتداد إلى ماوراء تاريخ الاسلام إلا أنهم لم يوفقوا كثيراً خارج أخبار العرب في الجاهلية. وقد اعتاد مؤلفو المطولات أن يبدأوا بتاريخ العالم إلا أن مصادرهم لم تسعفهم بالكثير إذ لم يكن بأيديهم سوى التوراة والحكايات التي تناقلها اليهود عبر الرواة. وهي خرافية في عامتها. ونقلوا بعض أخبار الاسكندر عن مصادر سريانية ويونانية وأخبار الفرس عن المصادر الفارسية المكتوبة وهي قليلة إذ لم يكن للفرس قبل الاسلام عناية بتأليف الكتب وأخذوا بعضها من الفرس بعد الاسلام. وحاولوا التأرخة للصين والهند فلم تسعفهم المصادر.

* * *

التاريخ لا يؤخذ فقط من مصادره المتخصصة فيه، وفيما يخص تاريخ الاسلام نجد إلى جانب المصادر التي ألفها المؤرخون مصادر الأدب والشعر ففيها ما يكمل أو يوضح أو يوثق روايات المصادر الأم. وهذه أهملها الباحثون المعاصرون ومنهم المستشرقون لعدم فهمهم النصوص الأدبية والبلاغية. وقد اسعفني تاريخ الأدب والشعر بمقومات تكميل وتوضيح وتوثيق في دراساتي للتاريخ. وتخدم نصوص الشعر والأدب أيضاً في الوصول إلى فهم أو تفسير الظواهر والأحداث التاريخية ضمن المتعلقات المختلفة لهذه الظواهر والأحداث. ومن أدوات التوثيق أسماء العلم والألقاب بقياسها على أحقابها فقد ترد رواية من عصر معين وفيها اسم أو لقب شخص لم يظهر إلا في عصر لاحق. وتزمين الأسماء والألقاب لازم للباحث المعاصر في التاريخ. وكذلك لغة النصوص التاريخية ولغة الروايات وهذه تختلف حسب عصور الاسلام كما تختلف حسب الأشخاص. وقد استخدمها طه حسين في إنكاره أو توثيقه للشعر الجاهلي. وبالاستناد إلى نقد النصوص هذا أعمل في إعداد طبعة من «نهج البلاغة» تقتصر على ما صح عندي من نصوصها

بنقدها داخلياً لتمييز ما لعلي عما هو محمول عليه. وبالمناسبة أنا لا أتهم الشريف الرضي بالكذب بل هو قام بما يقوم به المؤرخ من جمع النصوص المروية عن علي ولو أنه لم يملك حاسة نقد تأرخي ولا أدبي لمعرفة المنحول من الصحيح.

من مصادر المعرفة بتاريخنا كتب المنوعات وهي كثيرة وتحتوي على فصول شتى من التاريخ والأدب والعلوم والفلسفة والحكايات والطرائف ومنها بعض كتب الجاحظ وأبو حيان التوحيدي وكتب المحاضرات والمستطرفات وما في حكمها. وهي غير موثقة الرواية لأن مؤلفيها لايتناولون التأرخة كاختصاص وتغلب عليهم الثقافة العامة المنوعة. ورواياتها مفيدة في توثيق ما يرد مقابلها في مصادر التاريخ. ويمكن مع ذلك توثيق جملة منها في ضوء السياق والملابسات التي تحيط بالرواية والشخصيات وعصرها وغير ذلك من أمور تتعلق بها.

* * *

في دراستهما عن نقد التأرخة قال لانجلو وسينوبوس مايلي: «استمر التاريخ تاريخاً للسياسة حتى الثامن عشر حيث أخذ الفلاسفة بالنظر إلى التاريخ على أنه دراسة لعادات الناس لا للحوادث ذاتها، وجرّهم هذا إلى الاهتمام ليس فقط بالوقائع السياسية بل وأيضاً بتطور العلوم والفنون والصناعة...الخ وقد مثل هذه الاتجاهات مونتسكيو وفولتير ـ ص ٢٣٥ من ترجمة عبد الرحمن بدوي المعنونة «النقد التاريخي».

ونعقب على كلام السيدين أن هذا مخصوص بالتأرخة الأوروبية ولايصدق على التأرخة الاسلامية.

ونقول أولاً أن السياسة هي الأساس في حياة البشر. وقد أصاب الشاعر التركي ناظم حكمت حين قال أن الانسان حيوان سياسي. ونحن نلاحظ هذه الأيام اتجاهات طاغية في الأوساط الثقافية عندنا، وفي عموم الاوساط الثقافية والسياسية في الغرب لابعاد الناس عن السياسة. وتسعى القوى الغربية المهيمنة إلى إشغال شعوبها وشعوب القارات الأخرى بأمور ثانوية

تحجبها عن التفكير في السياسة. ومن هذه الرياضة الـتي انطلـق عنانهـا في أواسط الخمسينات لتغمر الملايين من الشباب في هموم الكرة والعصا والقبضة والسهم والقفز والنط. وجاءت تقنية الفضاء فسلطت القوى المهيمنـة شيطان التلفزة ليعمل ليس فقط في إبعـاد النـاس نهائيـاً عـن السياسـة بـل ولغسـل أدمغتهم وإعادة تشكيلها بالقيم الرأسمالية الصرفة.

وأعتقد أن ما فعله منورو الثامن عشر هنا ليس إهمال التـاريخ السياسـي بل الاهتمام إلى جانبه بتأرخة الحياة الاجتماعية والعلمية وغيرهـا وإلا فـإن مفكري ذلك القرن كانوا سياسيين كلهـم وهـم الذيـن صنعـوا الالغـام الـتي فجرتها الثورة الفرنسية في نهاية قرنهم. وآمل أن لايكـون السـيدان لانجلـو وسينوبويس من طراز مثقفينا الذين تصيبهم السياسة بالغثيان...

البرنامج الأرأس في الاذاعات الصوتية والصورية هي الاخبار ـ السياسية. والصفحات الأولى في الصحف مخصصة للاخبار ـ السياسية. وتأتي الاخبـار الأخرى في ذيل النشرة أو الجريـدة مـا لم يكـن حـدث علمـي أو اجتمـاعي ضخم فيفرض نفسه على الروائس. وهكذا هو التاريخ العام، تاريخ للسياسة. وتاريخ السياسـة هـو تـاريخ الـدول أي تـاريخ الحكـام. لكنـه أيضاً تـاريخ المعارضة. وهذا هو محتوى المطولات في التاريخ الاسلامي. على أن الطـبري عنون كتابه: «تاريخ الأمم والملوك» لعل ذلك لئلا يقتصر على تاريخ الـدول أي الحكام فجعله للأمم. وتاريخ الأمـم بـدوره سياسـة ويبـدو أن حساسـية الطبري للدولة جعلته يردفها بالأمة. والطبري داخل في سلك المقاطعة الـتي أدلج لها والتزمها فقهـاء ومثقفـو القـرن الاول. وكـان يعيـش في بغـداد مـن ميراث يصل إليه سنوياً من أهلـه في طبرسـتان. ولـما تـأخر وصـول المـال في إحدى السنين يقول مترجموه أنه فتق كم قميصـه أو جبتـه وباعـه ليتقـوت به. والخبر ملتبس فلعله بـاع قميصه أو جبتـه أو لعلـه كـان يدخـر بعـض النقود في كمه ففتقه لينفق ما فيه. وقد فعل ذلك حتـى لا يضطـر إلى الأخـذ من الخليفة. وفي تاريخ الطبري مـع ذلـك كمـا في تواريـخ اللاحقـين فصـول للشخصيات الأدبية والفقهية والاجتماعيـة البـارزة تلحـق بقائمـة الوفيـات

التي تتضمنها أخبار السنة المؤرّخ لها. والمهم هنا أن مصادر تاريخنا العام أرخت للسياسة بجهتيها الرسمية والمعارضة ونحن نعرف التفاصيل الوافية للثورات والحروب الاهلية من هذه المصادر نفسها وليس لدينا مصادر أخرى نقبنا عنها تحت التراب لنكشف عن تاريخ الثورات... يضاف إلى ذلك أخبار الفلك والجغرافيا ومنها أخبار الكوارث الطبيعية. وهذه مسجلة ومستوفاة في المطولات. وأكثرهم عناية بها ابن كثير في البداية والنهاية. ويمكن لذوي الاختصاص في هذه الفروع أن يحصلوا على قوائم دقيقة ومفصلة لهذه الاحداث في كتاب البداية والنهاية. ولئلا تكون التواريخ للملوك رتبها الطبري على السنين كما بينا وجرت على نهجه مطولات التاريخ العام كلها.

عدا تاريخ السياسة، أرخ المسلمون للشخصيات الدينية والاجتماعية والعلمية، وقد ذكرنا كتب الطبقات، المكرسة للفقهاء والصوفية والأطباء. كما حظي تاريخ العلم والفكر باعتناء كبير فألف القُفطي «أخبار الحكماء» موسعاً ووصلنا مختصره. والبَيْهقي بعنوان مماثل ثم ألف ابن أبي أُصيْبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» في مجلد ضخم. وهو يجري على نسق تاريخ الحكماء فيترجم للفلاسفة وعلماء الطبيعيات والأطباء. والتأرخة الاسلامية للعلوم عالمية لاتقتصر على العلم الاسلامي. وعلماء الاسلام أمميون بالكامل خلافاً للشعراء والأدباء وأمميتهم تجمع الشعوب والأديان خلافاً لأممية الفقهاء المقتصرة على المسلمين. وقد حصروا الأمم المثقفة كما عرفوها أو وصلت إليهم أخبارها وهم: العرب، الفرس، اليونان، الروم، الهند، الكلدانيون وأهل الصين. وأصدروا حكماً قاسياً على بقية الأمم فقالوا إنها كالبهائم تأكل وتشرب وتنكح لاغير. وقد لا يخلو حكمهم من صواب ولكن ليس بهذه القسوة. وقد فاتتهم علوم الفراعنة. وليس هذا بتأثير الصورة الهجائية لفرعون عند اليهمسلاميين فقد تحدث بعض المؤرخين عن عدالة فرعون وفرقوا بين كفره وسياسته. وبرّأه الحلاج وجعل رفضه الاقرار بنبوة موسى رفضاً للوسائط! وإنما جهلوا تاريخ مصر القديمة الذي لم يكشف إلا في عصرنا.

وظهرت عناية بالتاريخ الاجتماعي بطلها الجاحظ الذي كتب عن فئات اجتماعية كالعبارين واللصوص والشحاذين وشحن كتبه باخبار العامة وحكاياتهم وتقاليدهم. وقد جمعنا ما تضمنته مؤلفاته في هذا الباب، أنا وسعدي يوسف وبثينة الناصري، في كتاب عنوانه: «الموروث الشعبي في آثار الجاحظ» صدر ببغداد عام ١٩٧٧ وما يصدر ببغداد لا يخرج من بغداد ونأمل أن يحظى بطبعة عربية النطاق لتعميم فائدته. وكتب الجاحظ عن الزراعة والتجارة والصناعة والمعادن وعن الأسرة والمرأة وعن الجماعات العرقية كالعرب والعجم والزنوج. وكتاباته في هذه الموضوعات تجتمع فيها التأرخة والوصف.

ونرى الحياة الاجتماعية مبثوثة في كتب المنوعات كالعقد الفريد ومحاضرات الراغب ونشوار المحاضرة للتنوخي ومؤلفات أبو حيان التوحيدي وبعض مؤلفات ابن الجوزي وغيره ولا أجد ثقافة قديمة عنيت بالحياة الاجتماعية والتاريخ الاجتماعي كالثقافة الاسلامية.

* * *

فلسفة التاريخ تأخر ظهورها في الاسلام فعمل المؤرخ الاسلامي اقتصر على التأرخة دون علم التاريخ، حتى عهد ابن خلدون الذي يرجع إليه تأسيس علوم أساسية من علوم العصر الحديث وهو علم الاجتماع وعلم التاريخ وإلى حد ما علم الاقتصاد. وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون معروفة على نطاق واسع وحظيت بدراسات كثيرة من المعاصرين وهي تستند إلى نظرياته في العصبية والبداوة والحضارة ومركزية الدولة وطبيعة السلطة كسلطة ومبدأ الدوران في التأريخ. وهذا الأخير مبدأ صحيح وأخطأ من خطّأ ابن خلدون أو اتهمه بالرجعية من هذه الجهة فهو يحلل تاريخ الشرق ممثلاً في تاريخ الاسلام. والتطور في الشرق دوراني لا مستقيم وهو السبب في انحلال الشرق في هذا العصر لأنه يمر الآن بمرحلة انحطاط بعد أن استوفى مرحلة الصعود في ظل الحضارتين الصينية والاسلامية. وهذا بخلاف خط التطور في الغرب فهو خط صاعد مستقيم لا يرتد. وقد صعد فيه الغرب من

مرحلة العبودية إلى مرحلة الاقطاع إلى مرحلة الرأسمالية منتقلاً من تشكيلة اقتصادية نقية إلى تشكيلة اقتصادية نقية وجيدة التتخيم غير متداخلة مع سابقتها كما تتداخل التشكيلات في الشرق. وثمت تكامل بين نظرية ابن خلدون الدورانية ونظرية كارل ماركس في نمط الانتاج الآسيوي. وللأسف لم يطلع ماركس علي مقدمة ابن خلدون لأنها لم تترجم في عهده ولعله كان سيجد فيها تعزيزاً لنظريته في نمط الانتاج الآسيوي.

ظهر ابن خلدون في نهايات العصر الاسلامي فلم يجد أتباعاً لنظرياته في فلسفة التاريخ. كما لم تترجم المقدمة إلى اللاتينية رغم وقوعها في عصر الترجمة من العربي إلى اللاتيني لأن الترجمات اللاتينية من العربية اقتصرت على الفلسفة وعلوم الطبيعة. وتخدمنا المقدمة في الوقت الحاضر في توسيع معرفتنا بخصوصية تطور الشرق المقننة بنظرية ماركس في نمط الانتاج الآسيوي.

* * *

التراث فُعال من الارث يفيد معناه وهو ما يورث من المال. ويعمم على المال وغيره كالمعنويات. وقد اختصه المعاصرون بما ورثناه عن القدماء من ثقافة وحضارة ومبادىء سياسية وأخلاقية وما أشبه. وتوسع الكتاب العرب في استعماله حتى صار مرادفاً لعلم التاريخ وصاروا يقولون فلان تراثي اي مختص بالتراث وهو المؤرخ نفسه. وهذه الكلمة لاتستعمل عند الغير بهذا المعنى فعند الانجليز Historian فقط وفي الصينية: شي جيا. (شي تاريخ وجيا لاحقة الاختصاص) على أن التراثي كما استعمل عندنا مخصوص بمن يؤرخ للعرب والإسلام، والمؤرخ عام. ويقال لمن يبحث في حضارات المنطقة السابقة للاسلام «آثاري» لأن تاريخ تلك الحضارات يعرف بالآثار والتنقيب الآثاري. وهي مع ذلك تدخل في التراث لأنها متصلة ببعضها وحضارة الاسلام حلقة في سلسلتها.

التراث قاعدة لأي حياة جديدة، لأن التطور لايقوم في العدم، وهو تفعُّل من الطور ويعني التنقل في الأطوار. والانتقال من طور إلى طور يعني انتظامها

في سلسلة متصلة يرجع فيها التالي إلى السابق على طريقة نفي النفي الحلزوني لا المستقيم الهارب. ويعتمد التطور على توازن الجذب والطرد المتكاملين بإحكام. والطرفان قد ينفصلان عند بعض الناس فيقع أحدهما في الجذب دون الطرد مما يعني التصاقه بالجاذب وبالتالي، انعدام حركته. ويقع آخر في الطرد فيهرب في خط مستقيم حتى يسقط في هاوية. وحركة التاريخ تتم بالقوتين الجاذبة والطاردة وهذه قاعدة عامة في جميع الأمكنة والأزمنة أي في جميع الأمم والحضارات لأن الحضارة تراكم والتاريخ متسلسل يتولد بعضه من بعض لا تقطّع على طريقة الحوليات الفرنسية ولا جزر منعزلة على طريقة البنيويين. وهذا هو الديالكتيك المعروف عند المتصوفة والتاويين. لكنهم لم يطبقوه على التاريخ حتى جاء ابن خلدون ليربط حلقات الحضارات ببعضها في علاقة أخذ وعطاء. ثم وضعها الماركسيون في نظرية ناجزة هي المادية التاريخية التي تفسر التاريخ بوصفه حركة إلى الامام تسحب معها أطوار الماضي كما قال ابن رشيق القيرواني يشكو ثقل السنين.

وما ثقلت كبراً وطأتي ولكن أجر ورائي السنينا

والتاريخ اللاحق عند الماركسيين قاطرة تسحب وراءها كل التاريخ الماضي. وهذه إحدى مناحي المادية التاريخية. أما مناحيها الأخرى فهي الصراع الطبقي كمحرك أول للتاريخ والحياة البشرية والتشكيلات الاقتصادية المتعاقبة في الغرب، والمتشابكة في الشرق. وتفسيرها المادي الاقتصادي. ليس الاقتصادي وحده بل المادي في تفرعاته وتلوناته التي يدخل فيها الفعل الجغرافي، والجغرافيا مادة، والعامل الجنسي، والجنس مادة، وروح التحدي عند الانسان وهذه من مقومات الروح الاردايــة، وفعل الأفكار وهي تجريد للواقع المادي يتروحن فيتحول إلى طاقة فاعلة لأن الروح إذا تجوهرت في الناس تحولهم من حالة المخلوقية السالبة إلى وضع الخالقية الموجبة كما قال المتصوفة إن الانسان إذا تجرد وتروحن يشارك الله في إدراك الحقائق. والروح ليست هي الدين لأن الدين حالة سلب

حسية وإيجابيته عند أهله هي ايجابية اللذائذية اليومية في نطاقها الفـردي المحصورأو هو سلبية الحرمان المانعة من الفعل. والانسان ينـاضل أو يفعـل بروحه لا بعقيدته وقد قال الغزالي أن العقيدة حجاب للعقـل وليسـت هكـذا الروح بل هي طاقة فعل تخرج عن المألوف والمحـدود. والماركسـية لم تنكـر الروح كما يقول خصومها وإنما أنكـرت أوليتهـا فـالروح نتـاج المـادة أي أن المادة ظهرت أولاً ثم انتجـت الـروح في تجلياتهـا المعقـدة الأبديـة وعندمـا تنوجد الروح تستقل فالروح روح والمادة مادة. ورغم أن الروح هي بنت المادة فإن البنت بعد أن تولد تستقل عن أمها وقد تتمرد عليهـا وهـو مـا يحصـل كثـيراً عنـد الاقطـاب والأبـدال مـن ذوي الهمـم والارادات الذيـن تتجوهـر أرواحـهم فتطغى علـى مطـالب الجسـد وتسـيطر عليهـا بـل وتسـيطر علـى النوازع الفردية فتسخرها لخدمة المجموع.

علاقتنا بالتراث فيها بعض الالتباس الناشـيء عـن الديـن. والديـن هـو أحد جانبي الاسلام، أما جانبه الآخر فهو الحضارة، وقد ذهبت الحضـارة من الاسلام وبقـي الديـن. وينبغـي لذلـك أن نفهـم كلمـة إسـلام في الوقـت الحاضر على أنها الدين وفي العصـر الاسـلامي علـى أنهـا مـزدوج الديـن ــ الحضارة وهذا الجانب من الاسـلام أي الحضـارة قـد انتهـى لأن الحضـارة الاسلامية لم تعد قائمة من عدة قرون، وهذا هو التراث الذي نتحدث عنه، فالتراث حضارة سابقة ولا يوجد تراث حي لأن الحي هو الحاضر الموجـود الملموس والعائش بين الناس وإنما يصبـح تراثـاً بعـد أن يمـوت وهـو معنـى الوراثة في اللغة، وهي كما عرّفناهـا في معجمنـا الجديـد علاقـة بـين ميـت وحي. ونحن عندنا إسلامان: إسلام ميت وإسلام حي. وأنا بصراحة احب الاسلام الميت ولا أحب الاسلام الحي لأني أجد هناك قيم الحضارة الراقية ولا أجد هنا شيئاً. وهذه المفارقة تنقلب عند أعدائنا الغربيين فهـم يكرهـون الاسلام الميت ويحبون الاسلام الحي ولذلك يتعـاطون معـه ويمنحونـه حـق اللجـوء في ديـارهم، ويحشـدون قواتهـم التقليديـة واللاتقليديـة لحمايتـه في البلدان التي يعيش فيها. وعندما ينشـب خـلاف مـع بلـد واحـد مـن هـذه

البلدان قد يصل إلى حد النزاع المسلح تبقى الحالة استثناء ناتجاً عن سوء فهم.

وقد قلت أن الاسلام الميت هو التراث ونحن ورثته والمهيمنون عليه أي أننا نتصرف فيه ونعيد صياغته ليندمج في ثقافتنا وحياتنا المعاصرة كما يتصرف الوارث في ميراثه. وكل نهوض أو تطور إنما يبدأ من التراث كما يخبرنا العلاّمة الشهيد لأن الماضي يجري في الحاضر مثلما يجري النسغ الصاعد من الجذور إلى السيقان والأوراق. ولكل مجتمع نسغه الصاعد في أوصاله والذي يحدد ملامحه وعناصره الناجزة. والذين ينكرون ذلك هم القائلون بوحدة الموجود (وحدة الموجود لا وحدة الوجود) وهؤلاء موجودهم الأوحد هو الغرب وكل ما عداه أشباح وظلال وهم يعبرون عن مصادراتهم هذه بالكلام عن وحدة العالم، والمراد به اندماج العالم في الغرب. وحدة العالم هي وحدة وجود لا وحدة موجود لأنه متعدد الاجزاء ومتنوع فيه من التغاير بقدر ما فيه من التماثل وتتألف وحدته من هذه العناصر المتباينة فإذا نظرت إليه في تباينه قلت هو عوالم شتى وإذا نظرت إليه في وحدته وتماثله قلت هو عالم واحد ويحتاج هذا النظر المزدوج إلى بصيرة جدلية ثابتة ترى ما هو الواحد هو المتعدد وما هو المتماثل هو المتغير. والعالم يشتمل على الصراع وبقاؤه رهن بالصراع فإذا سكنت أجزاؤه توقفت حركته وحركة العالم جوهرية لأنه متضاد الأجزاء فهي لا تتوقف ومن ثم فالعالم لا يتوحد. والمشاهد في المنظور السياسي والاقتصادي والاجتماعي هو عدة عوالم لا عالم واحد ولو أن الانقسام الأكبر هو إلى عالمين: عالم رأس المال الذي يضم أوربا وأمريكا الشمالية واستراليا ــ ثلاث قارات. وهو عالم المالكين النهابين والقتلة وتجار الحروب وأعداء النوع البشري وهذه هي صفة رأس المال الذي يولد كما يقول كارل ماركس مخضباً بالدم من هامته إلى أخمص قدميه. ولا تلتفت إلى ما يقوله شراح الغرب من أهل الشرق عن حضارة رأس المال وإنسانية اقتصاد السوق وتفوق العرق الأبيض على الاعراق الملونة وديمقراطية التاجر الرأسمالي مقابل فاشية التابع الشرقي فهذه بضاعة

مترجمة مستوردة يراد تنفيقها في أسواقنا، وأهل الذكر يعرفون أن التابع الشرقي يمارس فاشيته محمياً بأسلحة التاجر الرأسمالي وأن التاجر الرأسمالي لو ترك أهل الشرق لحالهم لحكموا أنفسهم بأنفسهم وأعادوا بناء حياتهم بطريقة تضمن لهم العيش دون منغصات خارجية.

وأنا لا أرى وحدة العالم إلا في وحدة الشعوب المظلومة التي يتسلط عليها التاجر الرأسمالي، والوحدة الأقرب والأتم هي وحدة آسيا ذات التاريخ المشترك والجغرافيا المشتركة وآسيا هي قارة المشاعية الكبرى وهي أم الحضارات التي تملك من القيم الانسانية ما لا تملك غريمتها البيضاء. والقيم الانسانية تنشأ في وسط اللاتملك والحياة الجماعية وتتخلخل في وسط التجارة واقتصاد السوق أي علاقة البيع والشراء التي تقف وراء جميع الشرور في الدنيا. وهذا هو السبب في شفافية العلاقات الاجتماعية عند الكادحين وشغيلة اليد من الفلاحين والعمال والحرفيين وعامة أهل الفقر. مقابل كدورة النفس التي تلون حياة التجار والسياسيين والمثقفين المتأهلين في مجموعة أفكار وثقافات التاجر الغربي.

وبناء على هذه الحقائق والاعتبارات نتوحد في التراث ونتصرف فيه تصرف الوارث في ميراثه فنسخره لمنفعة الناس. والتراث مكتوب ومشفوه. والأول هو الذي نقرأه في مصادره ومدوناته ونعيد اكتشافه وتأصيله مع الفرز والانتقاء. والانتقائية في التراث لازمة وليست عيباً لأن في التراث الغث والسمين والحشف والرُطب فلا يؤخذ خبطاً بل انتقاء. والانتقاء في التراث لايعني إلقاء النخالة في المزابل فهذا الذي نبذناه منه كان في وقته نافعاً للناس، وإذا لم يكن نافعاً فهو اجتهاد من أصحابه والمجتهد إذا أصاب له أجران وإذا أخطأ له أجر واحد هو أجر الاجتهاد. وكلما علّمنا ابن رشد فنحن نأخذ ما يصح لنا من القدماء. وما لايصح منه نعذرهم عليه ولا نشتمهم. وإنما نشتم ونتبرأ من الظالمين الذين ينهبون أموال الناس ويفقرونهم ويسفكون الدماء وهؤلاء هم أهل السلطة وأعوانهم والمؤدلجون لهم وهم الشر الأوحد في التاريخ والتراث ويحق لنا القاءهم في المزابل لأنهم غير

معذورين وإنما يُعذر المخطىء دون الجاني المتعمد. وقد وقفت في أوراق مخطوطة بمكتبة الامبروسيانا شمال ايطاليا على قول فصل في ذلك يرى أن المسلمين اختلفوا في الخلافة واختلافهم رحمة وهم يد واحدة على اختلافهم أما عدوهم فهو الذي اغتصب الخلافة وظلم الناس ونهبهم وسفك دماءهم وهؤلاء هم الحكام الذين حكموا بالغصب والقسر. وهذه فكرة ترجع إلى زيد بن علي الذي وقف ضد الخصام الطائفي ودعا إلى التوحد في مواجهة الظالمين. والأوراق التي قرأتها في الامبروسيانا جزء من كتاب مفقود لأحد زيدية اليمن القدماء. وعلى ذكر الامبروسيانا لابد لي من ذكر أمينها الفاضل ذلك الأب السعيد أنريكو غالبياتي الذي تنورت في وجهه ملامح يسوع وكان لما رأيته في السبعين وقد مرت على لقائنا هناك عشرون عام فإذا كان لايزال في الدنيا فله العافية وطول العمر وأن كان قد رحل فلأستمطر الرحمة على روحه الطيبة الطاهرة وسلام عليه ممسياً ومُصْبحاً.

التراث المشفوه هو الذي نعيشه ونراه في الحياة الحاضرة لمجموع الناس ويتشكل كامتداد واستمرار لبقايا الحضارات التي عاشت في منطقتنا. وهذا التراث كقرينه المكتوب فيه الغث والسمين والحشف والرطب. هكذا نراه. أما شراح الغرب من أصحابنا فلا يرونه إلا غثاً وحشفاً لأنهم يريدون تعميم نمط الحياة الاميريكي على مجتمعاتنا. وهذا طبعاً ليس في أيديهم. وأقول لا قدر ا لله أن يحدث هذا لأن مجتمعاتنا ستكون عندئذ موزعة على الجريمة المنظمة ووباء الأيدز والعلاقة الخالصة للبيع والشراء وسيبقى فيها الشحاذون إلى الأبد والبغايا إلى الأبد وستصدر قوانين بشرعنة الشذوذ الجنسي وسيكون للوطيين والسحاقيات جمعيات معترف بها مع حقوق التظاهر والاضراب وسيزداد الفقراء فقراً والأغنياء غنى بحيث ترى من يملك طيارة شخصية ومن لا يملك أجرة الباص ومن يسكن وهم ـ يسكنون الآن ـ فنادق النجوم الخمسة ومن يسكن في الخرائب والزرائب.

العناصر الاساسية المكونة للتراث المشفوه بايجابها وسلبها هي:

١ ـ اللقاحية. فالعرب اليوم يكرهون حكامهم كما كانوا في الماضي.

٢ـ الجماعية والمشاعية حيث يسود التضامن والتعاون والعلاقات بين الناس.

٣ـ الطبقية حيث ينقسم الناس إلى أغنياء وفقراء. والفقراء هم الشعب وهم يحسدون الاغنياء ويتمنون زوال نعمتهم وهذه صفة أخلاقية موجبة تدل على عدم الاستسلام للنقيض الطبقي. والجماهير العربية في عمومها تؤيد الاشتراكية والاشتراكيين ولا تنصرف عنهم إلا إذا خانوها وتحالفوا مع أعدائها الداخليين والخارجيين وهذه مسئوليتهم لامسئولية الجماهير.

٤ ـ العفة الجنسية، وهي الغالبة على الناس عندنا. والخروقات استثنائية. ونسبة الفساد والشذوذ أقل منها عند الغربيين وهو السبب في عدم انتشار وباء الايدز بنفس نسبته العالية في الغرب.

٥ ـ التمسك بالعائلة والعلاقات العائلية مما ينعكس في قلة الجانحين والمتسكعين والأولاد غير الشرعيين قياساً مع البلدان الغربية.

٦ ـ الشجاعة فالفرد العربي أشجع من الغربي. وفي حرب متكافئة من حيث السلاح ينتصر العربي على الغربي حتماً.

٧ ـ الوجدان القمعي. وهذا نجده في الفرد كما في الجماهير وهو موروث من الديانتين اليهودية والإسلامية.

٨ ـ الطائفية: وهي نزعة متأصلة لدى جميع أفراد الطوائف في المجتمع العربي.

٩ ـ الزواج الضرائري: وهو موروث قديم في جميع الحضارات ولايزال متفشياً في الارياف والبوادي. وتقلص في المدن إلا أن حالات الزواج الثاني كثيرة فيها وسببها الغالب هو الشراهة الجنسية ورغبة الرجل في التنويع والتغيير. وهذه الرغبة يشبعها الرجل في الغرب بالعلاقات الخارجية ومن المعتاد عندهم تعدد العلاقات خارج الزواج وقد تبلغ النساء في حياة الرجل الواحد خمسين امرأة واحدة بالزواج والتسعة والأربعين بالزنا. والرجل عندنا يتزوج شرعاً أربع نساء وفي المدينة تقف معظم الزيجات عند الزواج

الثاني مع وجود علاقات خارجية اقل كثافة مما في الغرب. وانـزال زوجـة علـى زوجـة هـو عمليـة احتـلال للعائلـة يشـبه احتـلال اليهـود لفلسـطين ويتساوى في تبعاته الرجل وزوجته الثانية التي تمارس هـذا الاحتـلال ضـد واحدة من بنات جنسها. وبوجه عام فالعربي يـتزوج من النسـاء أقـل ممـا «يتزوج» الغربي.

١٠ ـ عدم النظافة: وهذه ناتجة عن التخلـف والتحلـل الحضـاري وقـد جاءتنا من العثمانيين إذ كان أهل العصر الاسلامي نظيفين بحكـم التحضـر وبفعل التشديد على النظافة في التعاليم المحمدية[1].

إن التعامل الديالكتيكي مع التراث المشفوه يقتضي تعزيز العناصر الستة الأولى ودمجها في منظومة القيم الحديثـة كمـا فعـل الشـيوعيين الصينيـون. والفيتناميون في عهد هوشي منه. ومحاربة العناصر الأربعـة الأخـيرة. وهـذه مهمة من؟ لا أدري.. لكنها علـى أي حـال تقتضـي ممـن يتصـدى لهـا أن يتحرر من شيطان الوجدان القمعي في أعماقه ويتخلى عـن الدوغمـا الدينيـة مستلهماً ومتبعاً وصايا ابن عربـي وغـيره مـن أقطـاب التصـوف في أن لكـل مؤمن أو معتقد إلهاً خاصاً به وإله كل مؤمن أو معتقـد لا يشـبه إلـه الآخـر وهذه الآلهة لا تتفاضل وبالتالي فلا يجـوز لمؤمـن أن يفضـل الهـه علـى إلـه غيره. والناس كلهم متوجهون إلى الحق يبحثون عنـه وينشـدونه كمـا يقـول عبد الكريم الجبلي وهم قد ينشدونه بالايمان بإله معـين أو بانكـار الآلهـة. والمنكر والمؤمن سواء في نشدان الحق فـلا فضـل لأحـد علـى أحـد... وهـذه التعاليم مضى عليهـا أكـثر مـن عشـرة قـرون لكـن الجماهـير لم تفهـم لغـة المتصوفة وفهمت لغة رجال الدين فهي من النقائص الخطـيرة في جماهيرنـا التي تتمتع بمنظومة فضائل راقية فيما عدا هذه النقائص الاربعة.

العنصر التاسع معقد ويتطلب تدخل القانون لمنع الزواج الثـاني وتدخـل المجتمع لمنع المرأة من احتلال أراضي امرأة أخرى. أما الجنسانية الذكورية

---

[1] هذه العناصر بسلبها وإيجابها توجـد كاملـة لـدى الأكـراد وهـم أقـرب شـعوب الاسـلام إلى العرب.

فلابـد مـن نشـر الثقافـة الصوفيـة علـى مسـتوى الأقطـاب لتنظيـم الجنـس والسيطرة على الغرائز البدائية المتوحشة لأنسنتها مع سد الأبـواب في وجـه الثقافة الجنسانية الآتية من الغرب. وقد نجح فيهـا الشـيوعيون الصينيـون إيما نجاح فأوجدوا مجتمع فاضل برجاله ونسائه قبل أن يغزوهم الامريكـان على أجنحة الانفتاح فيعيدوا البغاء إليهم.

العنصر العاشر يعـالج بـالأخذ بأسباب التحضـر وهـو مسئولية الدولـة وأجهزتها في المقام الأول، فالناس يلتزمون بأصول النظافة إذا الـتزمت بهـا أجهزة الدولة.

الآن أتـرك القـارىء ليتجـول في المحطـات الـتي اخترتهـا لـه في هـــذا الكتاب. وتنتمي هذه المحطات إلى خارطة الاسلام الميت الـذي أحبـه لكـن حباً غير أعمى فهو حب العقل لا حب القلـب وفيـه فسـحة للأخـذ والـرد والنقد والعتاب.

دمشق الشام

أواخر ١٩٩٦

هادي العلوي

اغتراب المسيح في الغرب
ومسالك عودته إلى رعاياه

المسيح في العبري والآرامي ـ لغة فلسطين في أيامه ـ هو مشيحا، ويعني المسوح، من مشح، أي مسح بالزيت للتبريك. وهذه سنة سامية ترجع إلى البابليين. وقد فسره مفسرو القرآن بالغاية من المسح، فقالوا أن اسمه يعني المبارك. والمسيح ليس اسمه بل لقبه. أما اسمه فهو يسوع وهو منحوت من: يهوه ـ شوع، أي يهوه أعان. ويهوه هو اسم الاله العبري. ويسوع بالعربي عيسى، مقلوب عنه بأسلوب القلب في العربية. وينبغي أن يكون يسوع بدوره لقب لا اسم. ففي أنجيل متّى مشيراً إلى مريم: ستلد ابناً وتدعو اسمه يسوع لأنه يخلص شعبه من خطاياهم ـ ٢١/١.

وهذا تفسير للاسم يدل على اختراعه لاحقاً وغلبته على اسمه الأصلي. وتفسيره بالمخلّص توسع في معنى: الله أعان. ويلاحظ أن الكثير من بناة التاريخ يعرفون بلقبهم إلى حد نسيان أسمائهم الأصلية أحياناً. فالنبي محمد اسمه قُثَم ـ وزن أمم ـ كما بينه ابن الجوزي في المدهش (ص ٤٠ ب٣)، وقال أن قثم من أعمامه أبناء عبد المطلب. وهو أيضاً اسم أحد أبناء عمه العباس، والمدفون في سمرقند. ومحمد لقب يبدو أنه أطلق عليه في صباه لكثرة محامده كشاب مستقيم، فغلب عليه ونسي الاسم. وفي العصر الحاضر، غلب لقب لينين على فلاديمير إليتش أوليانوف، ولقب هوشي منه على نغوين وستالين على يوسف. والجدير بالذكر أن أسماء معظم ملوك الساميين هي ألقاب، وأسماؤهم الأصلية غير معروفة.

ظهرت تشكيكات بتئريخية المسيح منذ القرن الثامن عشر في أوربا. ووضعت مؤلفات انكرت وجوده، كان من بين مؤلفيها كتاب يهود. لكن الميل الغالب عند المؤرخين هو الاقرار بوجوده. وهو اختيار فردريك انغلز في تاريخه للمسيحية المبكرة. وشخصية المسيح واضحة في الأناجيل، وأسرته معروفة من خلال الروايات التي تحدثت عن ولادته. ففي أنجيل مَتّى ١٨/١ : «لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف (النجار) قبل أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس». والغرض من تقييد أمه بالخطوبة تأكيد ولادته من غير رجل.

ومن المحتمل أن الساميين لم يعرفوا فترة الخطوبة التي نعرفها اليوم، إذ جرت العادة عندنا حتى العصر الحديث أن يتم عقد الزواج مباشرة بعد موافقة أهل المرأة على تزويجها من الخاطب. وتتحدث الأناجيل عن أخوة وأخوات ليسوع. وتذكر الأخوة بأسمائهم، بينما يقتضي اختراع قصة ولادة الهية أن تبقى الأم طاهرة من الدنس بعد أن حبلت بابن الإله. ولاشك أن تئريخية الأسرة قد فرضت نفسها على كُتّاب الأناجيل ففاتهم الالتفات إلى هذا القيد الهام.

فضلاً عن ذلك، نقف في الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل، وهي الكتب الخمسة الأساسية التي يتألف منها العهد الجديد، أمام حركة اجتماعية كاسحة يقودها نبي واضح الملامح يضفي مسحته الخاصة به على مجمل نشاطات الحركة وأفكارها وممارساتها.

ويصعب الاعتقاد بأنها اختراع لا حق لتبرير انشاء دين جديد. ذلك أن الرسول بولس الذي يرجع إليه، كما سيأتي، تأسيس المسيحية كدين، لم يبشر إلا بالقليل من الأفكار التي بشر بها المسيح تبعاً للاناجيل. وقد ظهر في منتصف القرن الأول، أي بعد عقود قليلة من ظهور المسيح، ولم يكن من المعقول أن يخترع هو أو أركان دينه الجديد قصة حركة تتناقض كلياً مع أسس هذا الدين. والمفترض في هذه الحالة هو عكس ما حصل وهو أن يعمد مؤسسو هذا الدين إلى تزييف تاريخ النبي حتى يتلاءم مع أغراضهم، بدلاً

من اختراعه بطريقة تجعلهم عرضة للاتهام بالخروج على تعاليم نبيهم. والحقيقة أنهم لم يجدوا أمام موثوقيه مصادر الاناجيل فرصة لتصرف من هذا القبيل، لأنها لم تكتب من قبل بولس، واعتمدت على روايات شهود عايشوا الأحداث. ولم يفصل بين أقدمها كتابة وزمن صلب المسيح أكثر من ثلاثة عقود.

جاءت الثورة المسيحية لمواجهة وضعين: الوضع اليهودي والوضع الروماني... بخصوص الوضع اليهودي، يأتي ظهور المسيح ضمن السلسلة المتصلة لانبياء الساميين. وقد أعلن أنه جاء لاكمال الناموس لا نقضه (متّى ٥/١٧)، والمقصود بالناموس شريعة موسى. وهو نفس ما سيعلنه محمد، خاتمة أنبياء الساميين، الذي استعمل لهذا المعنى تعبير: «مصدقاً لما بين يدي من التوراة والأنجيل...». وكان القرآن قد ذكر على لسان المسيح تعبير مماثل.. «مصدقاً لما بين يدي من التوراة..» وهو الصيغة القرآنية لعبارة انجيل مَتّى المقتبسة هنا. وتكتمل بهذا الختام صورة التقاليد اليَهْمَسْلامية التي أسسها أنبياء اليهود، وعدلها المسيح، ثم محمد.

على أن قوله جاء لاكمال الناموس يجب أن يؤخذ كمسعى توفيقي يخفي حقيقة الانشقاق على التعاليم اليهودية. ويبدو التعبير القرآني أقرب إلى الواقع، أو أقل تناقضاً، لأنه يتضمن معنى التصديق بالنبوات السالفة، دون الالتزام الحرفي بتعاليمها. إذ الصحيح أنه جاء لتعديل الناموس، لا لاكماله. ويدخل هذا في باب النسخ، نسخ الشرائع، الذي تمسك به المسلمون في ردهم على أهل الديانتين السابقتين، وأنكروه فيما يخص شريعتهم، إلى أن جاء الاسماعيليون فأثبتوه بحق شريعة محمد أيضاً.

والنسخ على أي حال مش الغاء وإنما تعديل. وهذا يجري على سنة التاريخ بخصوص التحولات الاجتماعية وما ينظِّمها من شرائع وتعاليم وتنظيمات: حيث المجتمع الجديد ينهض على أساس مجتمع سابق فيأخذ الكثير من منجزاته في شتى الحقول، ويضيف إليه ويعدل منه ما يلائم حاجاته المستجدة. ويلاحظ في سلسلة النسخ اليهمسلامية أن اللاحق يقر

بشرعية السابق ويدرجه ضمن مقدساته، فلا تكون ثورته عليه سبباً لسحبه من دورة التاريخ. هذا ما فعلـه يسوع مع الانبياء الذين سبقوه من بني اسرائيل، وما فعله محمد مع يسوع وسابقيه أيضاً. وهو ما يتكرر في تجربة النسخ الاسماعيلية المجهضة، حيث نُظر إلى الانبياء بنفس المنطق اليهمسلامي: تصديق مع عدم التزام حرفي بتعاليمهم.

نسخ المسيح من ناموس موسى الأمور التالية:

العقوبات المفروضة على المخالفات الاخلاقية كالزنا ونحوه. وهي شنيعة في اليهودية. ولم تتضمن الاناجيل عقوبات على الجرائم الأخرى كالقتل والسرقة. ولعل سكوتها عنها إقرار بها كما هي في الناموس اليهودي. وبالطبع، فالمسيح يعتبر القتل من الكبائر. لكن السرقة لا تحظى باهتمامه بسبب موقفه من الأغنياء. ولو أنه لم يصرح باعفاء السارق من العقوبة، لأن ذلك كان سيعطي خصومه اليهود والرومان مادة جدية للتشنيع عليه بأنه يبارك اللصوص. ويبدو المعرّي هنا أوضح من المسيح، فقد ندد بالعقوبة الاسلامية على السرقة.

الطقوس: وهذه جعلها تابعة للفرائض الاجتماعية وأعطاها المرتبة الثانية من الاهتمام. نقرأ في أنجيل مَتّى ٥/٢٦:

«إن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك، فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح مع أخيك. وحيئنذ تعال وقدم قربانك».

ودعا إلى تخفيف الصلاة والادعية والاقتصار فيها على عبارات قليلة: «لأن أباكم يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه». إلا أنه أكد على الصوم، الذي لم يصرح باقتصاره على الامتناع عن أكل اللحم، وإنما ورد عنده عاماً. وموقفه من هذه الفريضة كموقف المعري الذي كان يصوم معظم الأشهر، وليس رمضان وحده. ويرتبط عندهما بنمط الحياة المثالي الذي بشّرا به وطبقاه على نفسيهما. أعني أنه لم يؤخذ كمنسك ديني خالص.

كما ألغى شعائر السبت. وأجاز العمل فيه. على أنه لم يضع يوم عطلة بديل. إذ يظهر أنه استمر على الاقرار بالسبت كيوم لنهاية الاسبوع. أما عطلة الأحد فليست من تشريعاته. ولاشك أنها وضعت لاحقاً من طرف الكنيسة الغربية. وقد سبب الغاء شعائر السبت هزة كبرى في أوساط اليهود، كانت من الأسباب التي زادت من نقمتهم عليه والتصرف معه كمنشق على الناموس الأعظم لموسى.

الطلاق والزواج الضرائري: الاناجيل تنص على تحريم الطلاق نصاً قطعياً يأتي على الضد من شريعة موسى. وقد اعتبرت العائلة وحدة مقدسة لا يجوز تفكيكها بالطلاق. أما الزواج الضرائري فحرم ضمناً في النص على وجوب اتخاذ الرجل زوجة واحدة. ويمكن اعتباره أول تشريع يؤسس للعائلة الوحدانية التي يجري عليها الناس في العصر الحاضر.

ويلحق بتحريم الضرائرية منع التسري، المباح في اليهودية وعموم المجتمعات القديمة. ولم يرد في الاناجيل نص واحد على ذلك، إلا أن السكوت عنه والاكتفاء بتأكيد اتخاذ الزوجة الواحدة يتضمن بالضرورة عدم اتخاذ الجواري إلى جانب الزوجة.

فيما يخص الوضع الروماني، جاءت ثورة المسيح رداً على سنن ونمط حياة العبودية الرومانية، وهناك اتفاق بين مؤرخي المسيحية الأولى من الماركسيين على أنها اكتسبت خصائص ثورة للجماهير في الامبراطورية الرومانية من العوام الاحرار والعبيد. نقرأ في انجيل لوقا:

«روح الرب علّي لأنه مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني لاشفي المنكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالاطلاق وللعمي بالبصر وأرسل المنسحقين في الحرية» ـ ١٨/٤.

ويذكرنا هذا الاعلان بما أعلنه الداعية القرمطي في سواد الكوفة، وقد سئل عن سبب مجيئه إلى هناك:

«أمرت أن أدعو أهلها من الجهل إلى العلم ومن الضلال إلى الهدى ومن الشقاوة إلى السعادة، وأن استنقذهم من ورطات الذل والفقر وأملكهم ما يستغنون به عن التعب والكد».

وقد عقد فردريك انغلز مقارنة هامة بين حركة المسيح تلك وحركة الطبقة العاملة في زمانه سجل فيها عدد من نقاط التشابه بينهما ـ تراجع في دراسته «تاريخ المسيحية المبكرة»، ص ٣١٦ ـ ٣٢ من الطبعة الانكليزية عن دار التقدم بموسكو. في هذا الصدد نلاحظ ما يلي:

الحضور الشديد للقيم المشاعية. وقد اعتاد الباحثون عن هذه الأمور في الاناجيل على تكرار قصة دخوله الهيكل، وهي هامة وعظيمة الدلالة، إلاّ أنها لا تستوفي مجمل التوجه المشاعي للمسيح.. عن هذه القصة يرد، في مَتّى ١٢/٢١ ـ ١٣، مرقس ١٥/١١ ـ ٨٩، ولوقا ١٩/ ٤٥:

ودخل يسوع إلى هيكل الله وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون، وقلب موائد الصيارفة وكراسي باعة الحمام، وقال لهم: مكتوب بيتي بيت الصلاة يدعى وأنتم جعلتموه مغارة لصوص».

وهناك صيغة أخرى للرواية في أنجيل يوحنا ١٤/٢ ـ ١٦.

«صنع سوطاً من حبال وطرد الجميع من الهيكل: الغنم والبقر، وكبّ دراهم الصيارفة وقلب موائدهم، وقال: لاتجعلوا بيت أبي بيت تجارة» والصيغة الأولى تجعل التجارة مرادف للصوصية. والثانية أخف لأنها تقتصر على طرد التجار من المعبد. ولا سبيل إلى توثيق أيهما هي الأصلية. لكن مجمل سلوك وتوجهات المسيح تظهر لنا عداءه للتجار، بصرف النظر عن مكان بيعهم وشرائهم.

وتشتمل تعاليمه المشاعية على تحريم كنز الأموال: جاء في مَتّى ١٩/١٦ فما بعدها:

«لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض حيث يُفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون... لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضاً».

وهذا التوجيه يماثل توجيه سابق على المسيح في كتاب التاو الأول:

«كدس الذهب واليشب فلن تقدر على حمايتها. احتجن الثروة والجاه تقترب من الكارثة».

ونظر المسيح إلى جمع المال بوصفه من أبواب الشرك، إذ هو يتعارض مع الاقرار بوجود الله كرب واحد يجب عبادته دون غيره. ومن هنا اعتبر الغنى من الكبائر التي تمنع مرتكبها من الدخول إلى ملكوت الله. يعني: أن الغني مشرك من جهة كونه غني، لا من جهة الطريقة التي يجمع بها المال. وهل هناك طريقة شرعية لجمع المال؟ المسيح لا يصرح بشيء من ذلك، وإنما يطلق الكلام بحق الأغنياء كخارجين بطبيعة وضعهم عن ملكوت الله. أما الجواب على هذا السؤال، فنعثر عليه في نصوص اسلامية. وتتضمن رواية شيعية عن جعفر الصادق، إمامهم السادس ومؤسس مذهبهم الفقهي، تحديد للجمع المشروع يجعله أقل من عشرين ألف درهم. وتساوي بحساب معدل الصرف العام في العصر العباسي، وهو ١٥ درهم للدينار حوالي ١٣٥٠ (ألف وثلاثمئة وخمسين) دينار. والدينار يعادل مثقال ذهب خالص. ولا يزيد المال عن هذا الحد إلا بوسائل غير مشروعة. ويمكن القول بقياس العصور الاسلامية، مع استبعاد المدن الكبرى كبغداد حيث القيمة الشرائية للدينار والدرهم أقل، أن من يملك هذا القدر من المال يكون غني إذا عاش بمفرده ويفقد صفة الغنى إذا كان صاحب عيال وإنما يكون موسر/ ضد معسر. على أن ما دون هذا المبلغ لايعتبر طاهر بحسب ترتيب جعفر لمقادير الأموال. لأنه جعل المال المباح اقتناؤه ما بين أربعة آلاف واثني عشر ألف درهم. والحد الأخير يندرج في باب الكنز المحرم ـ تحف العقول لابن شعبه، باب المأثور من أقوال جعفر الصادق (وللكتاب عدة طبعات).

والخلاصة أنه لا توجد وسيلة شرعية لجمع المال. وأن من يعدم هذه الوسيلة، أو يتنزه عنها، فأقصى ما يصل إليه هو معيشة معتدلة لا تبلغ به ترم الثراء وإن كانت تنفي عنه أيضاً صفقة الفقر، ومثل هذا يسمى في العربية: موسر كما أوضحت آنفاً.

تشدد يسوع في هذا المعيار فرفض دخول الأغنياء في جماعته وفي أنجيل مَتىً أن شاباً غنياً أراد الايمان به فقال له:

«إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك واعطِ الفقراء فيكون لك كنزك في السماء وتعال اتبعني» ـ ١٩/٢٠ ـ.

وهناك صيغة مقاربة في مرقس ١٠/٢.

أما في لوقا فيقول: «بع كل مالك ووزع على الفقراء» ـ ١٨/٢٣ ـ.

ويرد بهذا الخصوص تعميم يشمل المؤمنين به:

«كل واحد منكم لا يترك جميع أمواله لا يقدر أن يكون لي تلميذاً» ـ لوقا ١٤/٢٣ ـ. ويبدو المسيح بذلك حريض على ما نسميه اليوم: نقاء طبقي لحركة ذات توجه بروليتاري.

هناك رواية في «أعمال الرسل» تتحدث عن تطبيق نمط حياة مشاعية في عهد الحواريين (الرسل). ولأهمية الرواية أوردها بنصها الكامل:

«وكان لجمهور الذين آمنوا قلب واحد ونفس واحدة. ولم يكن أحد يقول أن شيئاً من أمواله له بل كان عندهم كل شيء مشتركاً. وبقوة عظيمة كان الرسل يؤدون الشهادة بقيامة الرب يسوع ونعمة عظيمة كانت على جميعهم. ولم يكن فيهم أحد محتاجاً، لأن كل الذين كانوا أصحاب حقوق أو بيوت كانوا يبيعونها عند أرجل الرسل، فكان يوزع على كل أحد كما يكون له احتياج. ويوسف الذي دعي من الرسل برنابا، الذي يترجم ابن الواعظ وهو لاوى قبرسي الجنس، إذ كان له حقل باعه وأتى بالدراهم ووضعها عند أرجل الرسل» ـ ٤/٣٣ إلى ٣٧ـ.

هذه تجربة مشاعية ناضجة طبقت فيها تعاليم يسوع من جانب حوارييه الذين واصلوا الدعوة بعد صلبه ونجحوا في توسيع جمهور المؤمنين بها، مما لم يتهيأ للنبي نفسه نظراً لقصر مدته. ويبدو جلياً من هذه الرواية أن الحواريين لم ينحرفوا عن خط المعلم، الذي أوصاهم حين أرسلهم ليكرزوا بأفكاره:

«مجاناً أخذتم. مجانـاً أعطوا. لا تقتنوا ذهباً ولا فضة ولا نحاساً في مناطقم ـ انطقتكم ـ ولا مزوداً للطريق ولا ثوبين ولا أحذية ولا عصا، لأن الفاعل مستحق طعامه» ـ متى ١٠/٨ إلى ١٠ـ.

الذهب والفضة والنحاس ما كان يقوم مقام النقود أو هي النقود نفسها. وفي شرعة المسيح لا يحملها الدعاة، بل يأخذون بدلها طعام. وبدلاً من حقائب الامتعة ثوب واحد يكفي للبدن. ولا حاجة لحمل الزاد لأن الدعوة توفره للدعاة. أما الحذاء فيغني عنه نعل بسيط كان النبي ورسله يكتفون به لأرجلهم حين يتجولون للكرازة. يقول الغزالي في «أحياء علوم الدين ـ كتاب الفقر والزهد» أن ملكية المسيح كانت كوزاً ومشطاً. فرأى رجلاً يشرب الماء من النهر بيديه فرمى الكوز. ثم رأى آخر يمشط لحيته بأصابعه فرمى المشط. وفي شرح نهج البلاغة وصف ينسبه الجاحظ إلى علي: «كان ـ المسيح ـ يتوسد الحجر ويلبس الخشن ويأكل الشعير وكان إدامه الجوع وسراجه بالليل القمر وظلاله في الشتاء مشارق الأرض ومغاربها وفاكهته وريحانه ما تنبت الأرض للبهائم. ولم تكن له زوجة تفتنه ولا ولد يحزنه ولا مال يلفته ولا طمع يذله، دابته رجلاه وخادمه يداه» ـ ٢:٤٧٠. وهذا الوصف مضمونه يقترب من علي وعبارته تقترب من الجاحظ. فلعل الأخير تلقفه منه وأعاد كتابته بأسلوبه كما يفعل برواياته عادة. ويفترض أن هؤلاء الكتاب قد قرأوا الاناجيل وفهموها جيداً ثم عبروا عما قرأوه بأساليبهم البلاغية الخاصة بهم.

إن نوعية اتباع المسيح تتصل بهذا النهج المشاعي. فقد كانوا من العامة والعبيد، أي من جملة الفئات الأشد فقراً وانسحاقاً. وليس في برنامج يسوع إعلان بتحرير العبيد وإلغاء الرق، لكنه أدخل العبيد في ملكوت الله بدلاً من سادتهم، بعد أن أعطاهم وصف البشر. الذي أنكره عليهم نظام الرق الروماني. وبالطبع لم يكن بين الاتباع ملاك عبيد ماداموا لا يُقبلون حتى يتخلوا عن ممتلكاتهم. والجديد في هذا البرنامج أن العبيد من المؤمنين كانوا أحراراً متساوين مع بقية الاتباع، رغم أنهم كانوا لا يزالون مملوكين

لمالكيهم بحسب نظام الرق. أي أنهم كانوا أحرار في مجتمع الدعوة وعبيد في مجتمع الدولة.

ومما يرتبط بهذه النوعية من الاتباع تلك الاصحاحات الغريبة التي تحدثت عن انعدام النظافة عندهم. ففي متّى (١١/١٥) ومرقس (٢٣/٧) كان تلاميذه لا يغسلون أيديهم. فاعترض عليهم الفريسيون، فرد عليهم بما يفيد أن ما يدخل الفم لا ينجس الانسان بل تنجسه الأفكار الشريرة. والفقراء لايعرفون أصول النظافة لأنهم في الأصل لا يملكون وسائلها. لكن المسيح في رده على المنتقدين لجأ إلى التبرير مستخدماً عقيدته الروحانية للتهوين من مطالب الجسد. وقد لايكون قصد إلى شرعنة اللانظافة، ولو أن ثورته لم تستهدف بناء حضارة كالتي استهدفتها ثورة محمد، فقد كان له مرمى آخر غير الذي فكر فيه خلفه العربي.

أيش كان يسوع ينوي أن يفعل مع تطور حركته واتساعها؟

تثار في هذا الصدد مسألة الدولة.

ومعروف أن المسيح ترك ما لقيصر لقيصر، ودعا أتباعه إلى دفع الجزية المفروضة عليهم من الرومان. ونحن نفترض أنه لم يكن يوافق على هذا الابتزاز. فهل قرر ذلك عن تكتيك؟ أعني تقبله من موقع ضعف، وهو في بدايات تحركه، كما تفعل أي قيادة جديدة في تعاملها مع القوى السائدة في محيطها.

في أنجيل متّى نقرأ هذا التوجيه:

«تعلمون أن رؤساء الأمم يسودونهم والعظماء يتسلطون عليهم. فلا يكون هكذا فيكم. بل من أراد أن يكون فيكم عظيماً فليكن لكم خادماً. ومن أراد أن يكون فيكم أولاً فليكن لكن عبداً ـ ٢٠/٢٥ إلى ٢٨ـ.

إن من يترك ما لقيصر لقيصر لا يتحرش به على هذا النحو المكشوف فهو يدين التسلط الذي تفرضه الدول على رعاياها حيث تكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تسيد بين مالك ومملوك. ثم يقدم البديل الانساني

لهذه العلاقة اللاإنسانية فيجعل عظماء المؤمنين به خدماً لهم. ويشترط على من يريد الصدارة أن يكون عبداً لمن يتصدرهم. وأن لا يقبلوه هم إلا بهذا الشرط.

لعل القارىء يتساءل عن معنى وجود عظماء وصدور بين أتباع المسيح: وهذه في الحق أمور محسوبة في تاريخ الحركات الاجتماعية. إلا أنها، فيما يخص مثال المسيح، قد لا تكون من نتائج وجود أغنياء أو بيروقراطيين، مادام هؤلاء مطرودين من ملكوته. ولابد بالتالي من فهمها بمعنى آخر، هو ما يقع في مجرى العلاقة بين جمهور الحركة وقياداتها وكوادرها. فمن المعتاد أن تظهر هنا عناصر كفاءة وتفوق في ساحة النشاط المشترك تعطي موقع متميز لأفراد دون غيرهم من الاتباع وتجلب معها خطر نشوء سلطة يتصنف بها الاتباع إلى حكام ومحكومين. وسواء وعى يسوع هذا المعنى أم لا، فهو قد وفر الشروط التي تمنع العظمة والصدارة إذا ظهرت من أن تكون سبب في أن يسود بين جمهور الحركة ما هو حاصل لجنود السلطان.

لدينا تعليم آخر يرفض فيه المسيح أبوة الدولة وينهى أتباعه أن يسمحوا لأحد أن يخاطبهم بكلمة سيدي. وهو يقول أن ثمت أب واحد وسيد واحد هو الذي في السماوات. أما الأرض فلا يوجد فيها سيد ولا أب ـ متّى ٥/١٣ إلى ١٢ـ مرقس ـ ١٢ ـ ٢٨. وهناك رواية في يوحنا (١٥/٦) تقول أنه سمع أنهم مزمعون أن يأتوا ويخطفوه ليجعلوه ملكاً، فانصرف إلى الجبل وحده هارباً منهم. ويتعلق ذلك بخطة يبدو أن معارضيه من اليهود دبروها مع الرومان لتتويجه ملك عليهم، حتى يتخلصوا من دعوته ويدمجوه في ناموسهم القديم. وهي خطة فكرت فيها قريش فيما بعد تجاه محمد.

هكذا فهو لم يكن ينوي تأسيس دولة. وقد اتجه بدلاً من ذلك إلى الحط من شأن الحكام مع السعي لايجاد علاقات بين الناس لا تراعى فيها الأصول المتبعة في الدول. ويمكن الاستنتاج من ثم أنه فكر في إقامة مجتمع داخل مجتمع الدولة تحكمه الأصول المشاعية: توزع الأموال بين أفراده حسب حاجاتهم وتجمع بينهم علاقات متكافئة غير تلك السائدة في

الدولة، أي أنه مجتمع لايتألف من حكام ومحكومين، وعبيد. وأسياد، ومالكين ومحرومين.

ولاشك أن هذه النوايا اليسوعية كانت مستحيلة من وجهة نظر الدولة القائمة. وكان من الطبيعي أن تنتبه إلى خطرها فتتوجه لضربها في شخص صاحبها.

لقد بدت الاناجيل متفقة على تحميل اليهود بمفردهم تبعة صلب المسيح، وحاولت تبرئة الوالي الروماني على فلسطين. وكان هدفها تغليظ كيد اليهود وعدائهم للمسيح. والحقيقة أن اليهود ما كانوا ليتوصلوا إلى قتله لو لم تكن للامبراطورية الرومانية مصلحة في ذلك. ولعل من الاعدل أن نقول أن اليهود قاموا هنا بدور العملاء للرومان في تصديهم لمشكلة كانت تهدد امبراطوريتهم بخطر ماحق. أن الاستفزاز الذي سببه طرد التجار اليهود من الهيكل ليس أشد من الاستفزاز الذي يجب أن يكون قد تسبب عن الاعلان بأن العبيد بشر وأنهم داخلون في ملكوت الله، في مجتمع قائم على النظام العبودي، أو أن الرؤساء يجب أن لا يسودوا والعظماء يجب أن لا يتسلطوا في امبراطورية تقوم على السيادة والتسلط.

استمرت ثورة المسيح بعده بقيادة الحواريين. وتدل ممارساتهم المشاعية التي عرضنا جانب منها في هذه المقالة على سعيهم لاقامة المجتمع الذي بشرّ به نبيهم.. ثم طرأ تغيير جذري بعد هذا العهد تكرس في الاخفاق النهائي لمشروع المسيح. وبطل هذا التغيير هو الرسول بولس. وكان هذا الرسول من بين أعداء المسيحيين الأوائل، وشارك كيهودي متعصب في اضطهادهم والتنكيل بهم. ثم ظهر له المسيح في إحدى المناسبات، فارعوى وتاب وصار من الدعاة المتحمسين لدينه. وهو لم يرى المسيح وإنما رأى بطرس (سمعان)، أحد أبرز الحواريين. وإذا استعملنا المصطلح الاسلامي نقول أنه كان من التابعين، وهم الذين لم يروا محمد وإنما رأوا أصحابه. على أن بولس، واسمه الأصلي شاؤول، كان يتفوق على الحواريين في جوانب عديدة من شخصيته القيادية المتينة، وقد تمتع بقدر وافر من الدهاء

والقدرة على التنظيم الحركي، وكـانت لـه معرفـة جيـدة بـالمنطق اليونـاني يمكن تلمسها في سطور رسائله، التي اعتمـدت الجـدل المنطقـي في مواضـع كثيرة، كما أظهرته مشتملاً على كفاءة أديب يمسك بزمام البلاغـة ويحسـن التصرف في اللغة لانشاء نصوص محكمة النسج تختلف كثـيراً عـن نصـوص الاناجيل الأربعة بأفكارها الواضحة ولغتها الشعبية البسيطة.

والرسول بولس هو مؤسس الديانة المسيحية ومنشيء الكنيسة. وقد وضع لها أصولها التي تطورت عليهـا في العصـور اللاحقـة كواحـدة مـن الأديـان العالمية الكبرى، دون أن تكون على صلة مؤكدة بالنبي المصلوب.

وتقوم ديانة بولس على المبادىء التالية:

١ـ جعل الكنيسة محور النشاط الديني، أي مأسسة المسيحية، ولايبـدو للكنيسة هذا الأثر في الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل.

٢ ـ عقيدة الثالوث المقدس: وجذورها موجودة في الأناجيل لكن بصـورة مغايرة، إذ ميزت الأناجيل بين ا لله والرب: جعلت ا لله هو الإلـه الواحـد المعبود، والرب هو يسوع ابنه الروحي. ويجـري هـذا في سياق لغـة النبـوة بارتباطهـا الوثيـق بالسـماء دون أن يسـتهدف تشـكيل عقيـدة. فالانـاجيل موحِّدة وديانة بولس مثلِّثة.

٣ ـ الاعتراف بالاغنيـاء وكونهـم قـابلين للايمـان إذا كـانوا أسخياء في العطاء،كرمـاء في التوزيـع. أي أن يتنـازلوا عـن نسـبة مـن أموالهـم للفقـراء على سبيل الصدقة مع بقائهم أغنياء ـ رسالته إلى تيموثاوس، ١٧/٦ ـ ١٩. وبرر بولس التفاوت في الحظوظ وانقسام الناس إلى مالكين ومحرومـين. جـاء في رسالته إلى أهل روما: «واحد يؤمن أن يـأكل كـل شـيء. وأمـا الضعيـف فيأكل بقولاً. لا يزدري من يأكل بمـن لايـأكل. ولا يديـن مـن لايـأكل مـن يأكل، لأن ا لله قبله. مـن أنـت الـذي تديـن عبـد غـيرك؟... الـذي يـأكل فللرب يأكل لأنه يشكر ا لله. والذي لايأكل فللرب لا ياكل ويشـكر ا لله» ـ ١٤/٢، ٤، ٦.

٤ ـ تثبيت رابطة العبودية ودعوة العبيد إلى الخضوع لسادتهم وارضائهم في كل شيء ـ رسالته إلى تيطس ٩/٢.

٥ ـ تثبيت رعوية المؤمنين للدولة وتحريم العصيان عليها: من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله ـ رسالة إلى أهل روما، ٢/١٣ وما بعدها. وأعلن ان الحكام ليسوا أشرار وأنهم لا يعاقبون على الأفعال الصالحة بل الشريرة. ومن يريد أن يأمن من السلطان فعليه أن يفعل الأشياء الصالحة حتى يرضى عنه، لأن السلطان خادم الله، ولايخاف منه إلا فاعل الشر، لأنه، أي السلطان، لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر ــ نفس الرسالة والاصحاح إلى العدد ٧. وفي رسالته إلى تيموثاوس، دعا إلى أن تقام طلبات وصلوات وابتهالات وتشكرات لأجل جميع الناس، لأجل الملوك وجميع الذين هم في منصب ـ ١/٢.

٦ ـ الاقرار بالعائلة الابوية الصارمة التي تخضع فيها المرأة والأولاد لسلطة الرجل:

فالرجل رأس المرأة، كما أن المسيح رأس الكنيسة. والمرأة من الرجل وليس الرجل من المرأة. فالمرأة خلقت لأجل الرجل، وليس العكس ـ رسالته إلى أهل (أفسس) ٢٢/٥ ـ ٣٣، وإلى أهل كورنثوس ٦/١٢. وقد سمح بتعليم المرأة (بسكوت في كل خضوع)، ولكن لم يسمح لها أن تعلّم ــ رسالته إلى تيماثاوس ٩/٢. وأوجب عليها حجاب الرأس، وقال: المرأة أن كانت لاتتغطى فليقص شعرها ـ رسالته الأولى إلى كورنثوس ٦/١١. وأمرها بملازمة المنزل (رسالة تيطس ٤/٢) ومنعها من الكلام في الكنيسة ــ رسالة إلى أهل كورنثوس، ٢٤/١٤ ـ ٢٥.

ليس في الأناجيل شيء مما في رسائل بولس. ثمت فقط لغة دينية طاغية تغلف النصوص الأصلية، وهو أمر طبيعي في الكتب المقدسة. وربما عثرنا فيها على أمور تبدو غير متوافقة مع شخصية النبي الفقير ولابد بالتالي من حملها على الدس من جهات لها مصلحة فيها. ففي انجيل متّى ١٨/٢١ ــ ١٩، ومرقس، ١٤/١١/١١: «كان يسوع راجعاً إلى المدينة فجاع في الطريق

فنظر إلى شجرة تين وجاء إليها فلم يجد فيها شيئاً إلا الورق، فقال لها: لا يكن منك ثمر إلى الأبد فيبست التينة في الحال». هذا الخبر يجب أن يكون من وضع الاكليروس الكنسي لأنه يعكس أنانية رجال الدين وكلبيتهم. إن معدة المسيح لم تكن تعدل عنده شيء حتى يغضب على التينة لأنها لم تطعمه ويميتها في الحال. وقد وضع المتصوفة المسلمون حكايات ذات دلالات معاكسة بالتمام يرفض فيها أقطابهم، وهم ليسوا رجال دين، تسهيلات الهية تقدم لهم على سبيل المعجزات. قالوا:

جاء سفيان الثوري إلى دجلة ليعبر فالتقت الضفتان. فقال لربه: وعزتك لا أعبر إلا في زورق. وحدث لأبو يزيد البسطامي ذلك في نهر أراد عبوره فالتقت ضفتاه فقال يخاطب ربه: أيش هذا المكر الخفي؟ ورجع ولم يعبر... وتتصل هذه الحكايات بشخصية القطب الصوفي الذي يرفض الرشوة ان جاءت من السماء كما يرفضها من الأرض... والمسيح هو الأب الأكبر لهؤلاء.

وعلى نفس العداد، حكاية يسوع مع المرأة التي صبت على رأسه قارورة طيب نفيس فاغتاظ تلاميذه وقالوا: لماذا هذا الاسراف؟ كان يمكن أن يباع هذا الطيب بكثير ويعطى للفقراء. فعلم يسوع وقال لهم: لماذا تزعجون المرأة؟ فإنها قد عملت بي عملاً حسناً، لأن الفقراء معكم في كل حين، وأما أنا فلست معكم في كل حين ـ متّى ٢٦/٦ إلى ١١. وتخدم الحكاية في هذا النص نزعة الاسراف في اللذائذ الحسية لدى رجال الدين على حساب رعاياهم، وقد وردت بمضمون مقارب في يوحنا (١/١٢). ولكن روايتها في لوقا ٣٦/٧ تختلف جداً، وافترض أنها هي الأصل فحرفت في يوحنا ومتى.

هناك أيضاً حكاية تقول أنه رفض تقديم مساعدة لامرأة كنعانية وقال لها: لم أرسل إلاّ إلى خراف اسرائيل الضالة ــ متّى ٢١/١٥. وينبغي أن تكون من وضع اليهود. وهي تصرح بعدم عالمية دعوة المسيح وتقصرها كدعوة موسى على بني اسرائيل. وبالمناسبة خصص الكاتب اللبناني ندرة

اليازجي كتاب لدرس التأثيرات اليهودية في الاناجيل الثلاثة متّى ومرقس ولوقا. وهو كتاب طريف، لكنه بالغ في اصطياد هذه التأثيرات.

أن الأناجيل الأربعة هي سجل أمين لثورة المسيح ومبادئه الأساسية. ويمكن الطعن في مواد معينة منها، كالتي مرت بنا، دون أن يصبح سبب في تزييف أي منها والادعاء بعدم موثوقيته.

كان معروفاً للكتاب المسلمين أن بولس بدل دين المسيح. إلا أنهم استمروا في الطعن بالاناجيل والقول أنها محرفة تبعاً للمأثور الاسلامي، إذ قد فاتهم أن يتبينوا الفروق الكبيرة بين مضمون الاناجيل ومضمون رسائل بولس. فالاناجيل حقيقية وفيها صورة المسيح الحقيقي. أما رسائل بولس فهي وحدها المحرفة بالقياس إلى الأناجيل.

دخلت المسيحية إلى أوروبا عن طريق بولس الذي أوصلها إلى اليونان وإيطاليا. ومن هناك انتشرت في سائر أنحاء القارة. ويقول الكتاب الأوروبيون أن تنصير أوروبا أوصل الحضارة إلى بقاعها أجمع. فالمسيحية كانت رسالة تمدين لهذه القارة التي لم يعرف المدنية منها قبل ذلك الأوان إلا شرقها الأبعد. المتمثل في اليونان وجزء من جنوبها الشرقي يتمثل في ايطاليا الجنوبية، أي تلك الأجزاء المصاقبة للشرق الأوسط والتي تؤلف معه العالم الأوراسي بتاريخه المتكامل. والبعد الحضاري في المسيحية هو المتضمن في مسيحية بولس، وهو كما قلت آنفاً شخصية مثقفة عالية التأهيل كانت له القدرة على تطوير البذور اللاهوتية في الأناجيل إلى ديانة سماوية لها مؤسسة مستقرة هي الكنيسة ولاهوتها المتقدم المستند إلى منطق جديد على سكان أوروبا البدائيين يوم ذاك.

على أن المدنية التي دخلت أوربا مع دين بولس كانت مدنية الاقطاع. وهي أقل رقياً بما لا يقاس من نظائرها في الشرق الأقصى والشرق الأوسط. وكانت أوربا، حتى انتهاء الحروب الصليبية، لاتزال شديدة التخلف بالمقارنة مع الصين والهند والعالم الاسلامي.

وما فعلته مسيحية بولس هنا هو تطهـير وسـط وغـرب أوربـا مـن بقايـا العصر الحجري الأحدث وتزويدها بالأصول المدنيـة والثقافيـة الـتي هيـأت لخروجها من طور الهمجية.

وقد خدمت البولسية كاديولوجيا لعصر الاقطاع الاوروبي. نهضت بهـذا الدور الكنيسة من خلال منظومة القيم التي قدمها الرسول بولـس في قطيعـة شبه كاملة مع مبادىء ثورة يسوع. ويمكـن المقارنـة بـين مركـز البولسية في أوربا الاقطاعية ومركز بوذية اللاما في التبت حتـى دخـول جيـش ماوتسـي تونغ عام ١٩٥١ : كانت كلتاهما مصدر الحكـم بقوانـين القنانـة المهروشـة، والمؤسسة التي تولت أدلجة وتنظيم القمـع الدمـوي للفلاحـين، والأقنـان، واستنزاف الثروات العامة لحساب الملوك ورجال الدين. وكـان لكـل منهمـا أيضـاً لاهوتهـا المتطـور وثقافتهـا المتقدمـة بقيـاس عصرهـا وظروفهـا. ولم يستوعب الغربيون مبادىء يســوع في جانبهـا الاجتمـاعي، بـالنظر لضعـف الجذور المشاعية في حياتهم التي تميزت بطغيان النزعة الفردية مقابل الروح الجماعية السائدة في الشرق. ومن خصائص أوروبا مجتمعها الطبقي الشـديد التبلور والبعيد عن التـأثر بمعطيـات الملكيـة الجماعيـة الـتي هيمنـت علـى مجمل تطور المجتمع الشرقي. وتتميز مراحل التاريخ الأوروبـي مـن خـلال تشكيلاتها الاقتصادية بحدود واضحة تكرس انفصالهـا عـن بعضهـا وتمنـع من التداخل بين المراحل أو التشكيلات، وبالتالي تمييع الفروق الفاصلة بين تشكيلة وأخرى كمـا يحـدث في الشـرق. والملكيـة الخاصـة في أوروبـا الـتي نشأت مع المجتمع العبودي، هي ملكية تامة النقاوة لا يمازجها شـيء مـن عموميات الحيازة أو التملـك الجمعـي. ويصـدق ذلـك علـى ملكيـة القيعـان والملكيات المنقولة على السواء. وليس في أوروبـا ملكيـة انتفـاع وإنمـا ملكيـة عين. واقطاعها اقطاع تمليك لا اقطاع استثمار.

على أن بقاء الاناجيل بنصوصها الكاملة الغير محرفة إلى جانب نصوص بولس وشراح الكنيسة لا يمكن أن لا يكون له مـردود. ولاشـك أن الطبقـات المهضمومة كانت تجد في نصوص الاناجيل الأربعة ما يعينهـا علـى خـوض

النضال ضد المالكين. ويمكن أن يكون لبعض الأفكار الاشتراكية التي ظهرت في أوروبا في شتى العصور علاقة بأفكار المسيح، بينما اندلعت بعض الثورات الاجتماعية تحت شعار ديني. وكانت حرب الفلاحين الألمان في القرن السادس عشر حرب مسيحية خالصة ضد الاقطاع الأوربي. لكن هذه استثناءات لا تصب في المجرى العام لتاريخ أوروبا المنغلق على الملكية الخاصة والنزعة الفردية والمتعارض مع خط الروح الجماعية واخلاقياتها المتوارثة في عموم الشرق. ورغم المنحى العلمي والمفلسف الذي أخذته النزعات الاشتراكية في أوربا، فقد بدت القارة بجميع شعوبها منيعة على الاقتصاد الاشتراكي ومبادىء العدالة الاجتماعية. ويأتي الانهيار السريع للنظم الاشتراكية في أوروبا، بما فيها روسيا، ليكرس هذه المناعة الأوروبية ضد المثل الاشتراكية العليا، في حين تخوض المجتمعات الاشتراكية في آسيا صراع مرير من أجل البقاء ضد النفوذ الغربي. وقد ثبت الاقتصاد الاشتراكي في تلك الأصقاع في الهند الصينية وكوريا ضمن التشويهات التي لحقت به من النموذج الغربي وفي الصين ضد العملاء المحليين الذين يحاولون تدمير الشيوعية الماوية لصالح الاقتصاد الغربي.

* * *

مشاعية يسوع كما تعرضها الأناجيل هي غرار آسيوي للحياة عرفته آسيا بصور وتجارب متباينة، ومن خلال الصراع بين أنماط الحياة التي عاشتها هذه القارة الكبرى. وقد عرفت آسيا الملكية الخاصة، ولكن الغير نقية، الممتزجة بالحيازة، والمحاصرة بجغرافيا التملك الجماعي. وكان هناك نظام عبودي ونظام اقطاعي، كما كانت هناك تجارة واسعة النطاق، محلية وعالمية. لكن العبودية الآسيوية نسقها منزلي أكثر منه انتاجي، والاقطاع الآسيوي اقطاع استثمار أكثر منه اقطاع تمليك.

أما التجارة فكان زمامها الأخير بيد الدولة. وقوانين التجارة الأسيوية تتداخل مع الأخلاق الأسيوية بجوهرها المشاعي والقبلي. ومع أن هذا الوضع ساهم في كبح تطور آسيا فقد حفظ لها نفس الوقت مبادىء وقيم

ذات جوهر انساني في حقلي السياسة والاقتصاد، سيكون لها موقع في التطور المقبل للبشرية نحو أنسنة المدنية القائمة، إذا أتيح لها أن تتجاوز خط الاقتصاد الغربي إلى مطارح اقتصادية جديدة غير محكومة بحوافز الربح الأقصى.

سبقت مشاعية يسوع أفكار مماثلة لحكماء الصين، لاسيما التاويين ويتضمن كتاب التاو الأول، المقترح أنه أملي في منتصف القرن السادس ق.م. نزعات مناوئة للتملك الخاص والاكتناز ودعوة إلى حياة انسانية لايشينها التكالب على المقتنيات. لنقرأ هذا الاصحاح:

الخمسة ألوان تعمي العين

الخمسة أنغام تصم الأذن

الخمسة طعوم تفسد الذوق

الطرد والقنص يخبلان العقل

النفائس تقود إلى الضياع

من هنا: فالحكيم مدفوع بالشعور لا بالنظر تاركاً مايراه لما يحس به ـ ص ٥٩ من ترجمتنا للكتاب.

وتُظهر النبوة التاوية أشكال من التطابق مع النبوة اليسوعية في طريقة التفكير كما في اللغة، رغم الاختلاف الشديد في أسلوب التعبير الفلسفي عن لغة شعبية مطعمة بالقاموس الديني. وهناك نظر مشترك إلى السلطة التي يتصورها فيلسوف التاو بسيطة غير باطشة قليلة التدخل في الحياة العامة، إلا أن الثورة اليسوعية تتجاوزه في مخطط الاستقلال الذاتي للجماهير عن الدولة. ويرجع ذلك إلى كونها ثورة اجتماعية بخلاف التاوية التي هي صراع فكري خالص.

ودعا تلامذة كونفوشيوس، وهم أكثر حيوية من المعلم، إلى مشاركة الشعب في الثروات الامبراطورية. ووضع الفيلسوف الثاني مونغ تسه (مينشيوس) مشروع المربعات التسعة لضمان حياة الفلاحين مع عدم المساس

بحقوق الدولـة. بينمـا توجـه فلاسـفة الصـين بمجملهـم، عـدا كونفشيوس والشرائعيين، ضد كليانية السلطة واحتجازها للثروات. وفلسفوا ضد الحرب ودعـوا إلى الحـب العـالمي، مـع اسـتبعاد السـلطة مـن منظومــة العلاقـات الانسانية التي اقترحوها خالية مـن الصراع التنـاحري الـذي يثـيره وجـود الاباطرة.

لا مجال للاعتقاد أن يكون المسيح قد اقتبس شيئاً مـن أفكـار الصـين في برنامجـه السياسـي والاقتصـادي، وإنمـا هـو التقـاء علـى صعيـد الممارسـة الاجتماعية ينتج عن الالتقاء حول هذا الغرار من الحياة الشرقية الذي يفـرز معادلاته في تجارب وأفكار أنبياء وفلاسفة الشرق دون اشتراط التذاهـن بـين تجربة وأخرى.

على أن تجارب هامة وبارزة وقعت على مقربة من مكان ظهور المسـيح، ضمن تخوم آسيا الغربية، هي أقرب إلى أن تكون متبادلة أو متكاملة بحكـم التبادل والتكامل الذي حكم تطور حضارة هـذه الناحيـة. ويمكـن أن تكـون الثورة المزدكية في العصر الساساني الذي غطـى إيران والعراق وأجـزاء مـن آسيا الوسطى، على صلة بتلك الحركة اليسوعية التي نهضت في فلسـطين قبل بضعة قرون وكانت لاتزال حية في ذاكـرة النـاس مـن خـلال الكنسـية الشرقية. والمزدكية تحرك مشـاعي تتناسـخ مبادئـه مـع المبـادىء المشـاعية المكتوبة في الأناجيل، والتي لابد ان يكون مزدك وأتباعه قد أطلعـوا عليهـا بحكم وجودها بين أظهرهم.

وقد اتسع التحرك ليشمل جماهير الدولة الساسـانية، وامتـد تأثـيره إلى قبـائل عربيـة كـبرى مثـل تميـم. وفي أوج اتسـاعه فـرض نفسـه علـى الامبراطورية، حين استصبأ الامبراطور قبـاذ الـذي تمـزدك وسـعى لتطبيـق مبادىء الحزكة على الدولة. وكانت خطة تفتقر إلى الحصافـة، فالمزدكيـة، كاليسوعية، تستلزم في التطبيق تجاهل سلطة الدولـة حتـى تسـتطيع اقامـة مجتمع مشاعي خارج عـن قوانينهـا، كمـا تفـترض تنـازل الامـبراطور عـن امتيازاته، تبعاً للشذوذ الذي مثله عمـر بـن عبـد العزيـز، ولذلـك لم يطبـق

شيء هام من مبادئهم على يد قباذ، ثم سرعان ما تشتّتت وقتل قائدها على يد خليفة قباذ كسرى الأول (أنو شروان).

عادت المزدكية في العصر الاسلامي على يد بابك الخُرّمـي بأذربيجـان، وهو قائد فلاحي ذو تأهيل مزدكي سعى المستشرقون وتلامذتهـم العـرب إلى تحوير أهدافه لجعلها ثورة فارسية على الحكـم العربـي، وهـي في لحمتهـا وسداها ثورة طبقية استندت إلى مبادىء مزدك ولم تحمل أي هدف قومـي، لاسيما وأن أذربيجان كغيرها من أقـاليم الاسـلام لم تتعـرض لمخطـط قومـي تعريبي، وإنما لاعتصار طبقي اقتصادي.

رأى بعض الكتاب المعاصرين في تجربة أبو ذر الغفاري تأثراً بالمزدكيـة. وهذا غير صحيح فالغفاري عاش في البادية بعيداً عن موطن الحركة المزدكية التي امتدت إلى قبيلة تميم لمجاورتها بلاد فـارس والعـراق. وأفكـار أبـو ذر الغفاري انعكاس لوضعه البدوي الـذي وجـد لـه شـخصية مشـبعة بـالحس الاجتماعي، فتحول إلى دعوة مشاعية من طراز يسوعي. يمكن أن يكون أبـو ذر قد اطلع على الأناجيل، وهو قارىء كاتب في جاهليته. ويمكن أن يكون قد انطلق من مجرد الوضع الذي عاشه وانعكس في وعيه الحاد.

أما المرجح تأثره بالمزدكية مـن مؤسسي الإسـلام فهـو سلمان الفارسـي «روزبة» القادم من أصفهان، موطن المزدكية. وكنت قد رجحـت في كتابـات فارطة أنه هرب خلاصاً من الاضطهاد الذي انصب على النحلة المذكورة من طرف أنوشروان وخلفائه. وفي تجربته، نجد شـيئاً مـن المـزج بـين المزدكـي واليسوعي. وكان قد اعتنق المسيحية واشتغل في أديرة الشام والموصل وخـدم الفقراء من المؤمنين أثناء اشتغاله فيها ثم ضاقت به الأديرة لقلـة مـن وجـده فيها من المسيحيين في ظل سيطرة البولسية على الديانة. فخرج يبحث عـن ساحة أخرى. وانتهى به المسير إلى يـثرب. وهنـاك التقـى بـالنبي الجديـد الذي كان قد هاجر إليها في وقت مقـارب مـن حلـول روزبـة فيهـا. وأعلـن اسلامه وسماه النبي سلمان. وأخذ يعقد معه جلسـات سرية في الليـل. ولم تكون ميوله بعيدة عن ميول محمد في طوره المبكر. ويمكن ان يعزى إليه وإلى

كل من أبو ذر وعمار بن ياسر وزعيمهم علي بن أبي طالب مشروع تحريم كنز الأموال الذي نطق به القرآن في آية صريحة تتقارب مع النص الانجيلي الذي حرم كنزل الأموال تحريماً قطعياً، وأوردناه في أول هذه الدراسة. وهو متقارب أيضاً مع نص تاوي في نفس المعنى اقتبسته مع النص الانجيلي للمقارنة. وقد الغيت الآية فيما بعد تحت ضغط الأغنياء من الصحابة. وكان محمد، خلافاً لعيسى، يقبل الاغنياء في صفوفه. وهذا لأن دعوته تزيد على دعوة عيسى في ارتباطها بمخطط بناء مدنية ودولة، والمدنية يبنيها الأغنياء.

وعندما ننظر في الاسلام من وجهة وضعه الاجتماعي، نقف على جناحين متضاربين في داخله: جناح يهودي وآخر مسيحي. ومعروف أنه كدين يندرج في سلسلة السنن اليهمسيحية. ويشكل الكتاب المقدس بعهديه العتيق والجديد أحد المصادر الأرأس للقرآن، الذي جاء مصدقاً للكتاب الأول.

الجناح اليهودي في الاسلام يتمسك بإباحة التملك وتقديس التجارة والاعتراف بالغنى الفردي بلا حدود قصوى لما يمتلكه المرء. ويتصدر هذا الوجه من الاسلام قبيلة قريش بزعامة بني أمية.

الجناح المسيحي يتمسك بتحريم كنزَ الأموال، أي منع الثراء وعدم قبول الأغنياء في ملكوت الإسلام واعتبار صعاليك المسلمين هم أصحاب الحق في السلطة والثروة (آية المستضعفين)، ويتصدرهم علي بن أبي طالب وأركانه الأربعة: رُوزبة، أبو ذر، عمار، حذيفة بن اليمان.

ويرجع إلى الجناح اليهودي بقيادة الأمويين إقامة الامبراطورية الاسلامية بعد أن مهد لهم عمر بن الخطاب. وهم الذي قادوا إرساء أسس المدنية الإسلامية على الضد من المبادىء اليسوعية التي يرجع إليها علي ومؤيدوه. وقد تباين الفريقان في تصورهم للسلطة، فهي عند الأمويين مطلقة باطشة تقوم على التنكيل، ومعقدة شديدة التركيز. أما عند الفريق الآخر، فهي بسيطة، تراعى فيها قيم اللقاحية العربية، وتتعامل مع العامة وتنكر الخاصة، وتقتصد في اجراءات القمع، إلا ماكان منها مقرر في الشريعة التي

يتفق الفريقان علـى مراعاتهـا. بيـد أن مشـاعية هـذا الفريـق لم تكـن تامـة الاتساق لدى أفراده. والمشاعيون الخلص منهـم كـانوا روزبـة وأبـو ذر. أمـا الآخرون فاتجاهاتهم وسطية. وهم فيما عدا ذلك متفقون في تصورهم للسـلطة اللقاحية البسيطة ويتمثل في زعيمهم علي غرار الحـاكم الشـعبي بمواصفاتـه اليسوعية الخالية من تضاد حاكم ـ محكوم.

استمرت المشاعية الاسلامية بعد علي في الخوارج الذين أقـاموا كيانـات تسووية في بعض أنحاء المغرب الاسلامي، تكرست فيها هذه النزعة ولـو في حدود غير سائبة بسبب الاضطرار إلى البقاء في قيـد الشريعة الـتي أبطلـت حكم تحريم الكنز وأحلت محله حكـم الزكـاة. وكـان المطلوب لكـي تـأخذ المشاعية الاسلامية مداها المنبسط كسر هذا القيد بتطبيق مبدأ نسخ الشـرائع المعمول به في التقاليد اليهمسلامية. وقـد تم ذلـك علـى يـد القرامطـة. وهـم فريقان: قرامطة العراق وقرامطة شرقي العربيا. والفريق الأخير أقام له دولـة بسيطة ذات طابع يسوعي. إلا أنهم كانوا إرهابيين مع الخارج، وهو الشين الأكبر في تاريخهم. أما قرامطة العراق فهم يسوعيين خلـص. وكـان قـائدهم حمدان بن الأشعث يتسم بخصال نبوية مكنته مـن تنظيـم مجتمـع مشـاعي مستقل ذاتياً وغير محكوم بسلطة. وعرف نظامه الاجتمـاعي بنظـام الألفـة. وهو نسخة مطابقة لتجربة الحواريين التي تحدثت عنها في المفاصل الفارطة من المقال. لكن نظام حمدان لم يعيش طويلاً، فقد وجد على مقربة من مركز الدولة ببغداد، مما تسبب في خلق تحدي خطير يصعـب علـى دولـة قائمـة تحمله مهما بلغت من التفكك، كما كانت عليـه سـلطة العباسيين آنـذاك. وقد وجهت حملات مكثفة من بغداد تألفت في الغالب من المقاتلين الأتـراك الذين عرفوا بشدة المراس وانتهت إلى اجتياح سواد الكوفة وإبـادة القرامطـة بعد معارك مريرة وصمود بطولي.

مشاعية قرامطـة السـواد هـي الـذروة الـتي بلغتهـا المشـاعية الاسـلامية من حيـث اكتمـال مقوماتهـا الجزئيـة والكليـة، سـواء علـى صعيـد النظـام الاقتصادي أو التنظيم المجتمعي أو السلطة السياسية أو أفراد القـادة الذيـن

سلكوا في حياتهم الشخصية نفس المسلك المسيحي كما تجلى في المسيح وأصحابه.

قارب المجتمع الاسلامي فيما بعد تجارب مشاعية متفرقة تصعب الاحاطة بها في هذا المقام. وأشير بالخصوص إلى جماعات الأخية، التي تحدث عنها ابن بطوطة عند سياحته في الأناضول. وكانت تحت تأثير صوفي. وهي تجمعات تستوحي نسق الألفة القرمطي، ولكن في نطاق أضيق، مع انعدام التنظيم السياسي والتركيز عموماً على تقديم العون المجاني للمريدين والغرباء من أبناء السبيل. وقد شكلت الرباطات الصوفية على نفس النسق وكانت مأوى للفقراء المحليين وللغرباء على حد سواء. والتصوف الاسلامي في رتبته القطبانية كان ينزع نحو الفئات المنسحقة ويضع في رأس مهامه اطعام الجياع. وكان عبد القادر الجيلي (الكيلاني) يدعو إلى خطة قريبة من مسلك عروة بن الورد يكون فيها المريد الصوفي «نهاب وهاب» على خلاف الملوك لأنهم «نهابين غير هابين». وقال أن على الصوفي أن ينهب من مال الله ونعمته ويهب الفقراء والجائعين. ولم يفسح المتصوفة للأغنياء مكان في ملكوتهم. وقد دعا سري السقطي ليس إلى طردهم وحدهم بل والبراءة من جيرانهم.

إن ثورة المسيح هي أول تحرك مشاعي منظم في تاريخنا. وهي لم تصل إلى أوروبا بصفتها هذه، وإنما بصفتها المحرفة كديانة من هذه الديانات الكثيرة التي انتشرت في الأرض. وهي لاتتحدد كموروث أوروبي وإنما كموروث شرق أوسطي ـ سامي. وقد تدامجت معها وأغنتها ثورات مشاعية أخرى رعت إلى جانبها تراثنا الاجتماعي الأكثر جذرية في وعده المتواصل لجماهيرنا المكظومة على امتداد التاريخ القديم والحديث. وبسبب من الزي الديني الذي لبسته هذه التجربة العظيمة لم تسفر للناس بكل تجلياتها الساحرة. لم يكن من مصلحة رجال الدين أن يكشفوها للمؤمنين. في حين لم يكن في قدرة الفكر الغربي أن يخلصها من هيمنة الرسول بولس وكنيسته، لأن أعماق هذا الفكر ذو المعرفة العالية تبقى مسكونة بوعي التاجر البندقي

الذي أسس لمدنية رأس المال. وقد عبر بيسر من فوق الأناجيل إلى الرسائل في زمانه بنفس السرعة والسهولة التي تعبر بها البرويسترويكا الروسية اليوم من فوق كارل ماركس، حيث تتأكد غربة يسوع وانشقاقية ماركس فوق أرضية واحدة تحكمها تقاليد واحدة تستعصي على النسيان.

وإذ كنا في عصرنا الحديث قد تتلمذنا لهذا الفكر كمصدر تعليم أحادي، فقد تعذر علينا بنفس القدر أن نتخلص من هيمنته لنستعيد وعينا الحقيقي من وراء وعينا الزائف. لقد اقتلعتنا هذه التلمذة السائبة من أرضية مشتركة للواقع والتاريخ لتقطع جذراً كان سيمدنا، لو لم ينقطع، بمقومات الهضم الناجح لما في الفكر الحديث من المثل العليا التي تحتل مكامن الانشقاق في الوعي الغربي.

إن برامج الحركات الاجتماعية في العالم العربي هي في مجموعها الكلي ترجمة لبرامج نظائرها في الغرب وهو ما جعلها تلتغي وتبطل مع التغاء مصادرها الغربية لتقع من ثم في دوامة البحث عن البدائل، ولكن في الغرب أيضاً.

ان تمثل مبادىء الاشتراكية الحديثة، وهي الماركسية حصراً، لايمكن أن يتحقق على أرض يباب. ومن المستحيل أن تستقر هذه المبادىء في أذهان خاوية من أي تجربة حية تعيش في أرضنا. لقد تحدثت عن ثبات الاشتراكية في الشرق الأقصى وسط النفوذ الغربي المدمر، وكفاحها للبقاء ضمن مفارقات السياسة الرسمية المحكومة بهذا النفوذ وإنما يرجع ذلك إلى قوة حضور الأصل المشاعي في وجدان القادة الشيوعيين الذين تصرفوا هناك كورثة لحكمائهم العظام بقدر ما استوعبوا مبادىء الاقتصاد الماركسي. وبامكاننا، في هذا الضوء، أن نفسر تفرد الوضع الصيني بالقياس إلى الوضع السوفييتي: الصين أم المليار نسمة لا تعاني من أزمة معيشية. الاتحاد السوفييتي أو الثلاثمئة مليون نسمة عاش في جو الكوارث كمن أصيب بزلازل متلاحقة. هذا رغم التساوي في الانحراف على صعيد السياسة الرسمية مع سبق الانحراف الصيني للانحراف السوفييتي بعدة سنوات. ويكمن هنا مبرر مرموق للفصل بين الشيوعية الآسيوية والشيوعية الأوروبية.

هل يسعني التقدم بمطالب؟

ليست هذه مذكرة سياسية. إنما أعتقد أن لدينا من الضرورات ما يدعو لوقفة مراجعة يحاول المناضلون السياسيون والاجتماعيون أن يتدبروا فيها مزالقهم الغربية التي أولجتهم في هذه الدروب المغلقة. أعني أن يتوجهوا إلى الداخل ليفهموه بعد أن فهموا الكثير من أمور الخارج. وأن يفهموا الداخل من الداخل لا من الخارج، كما اعتادوا أن يفعلوا حتى الآن. وأن يدركوا أخيراً أن العالم متنوع في وحدته. وتنوعه كبير وغير محدود، بحيث يتعذر ضغط الأرض كلها في وصفة وحيدة، كما يحاول الغربيون أن يوهموا الناس أنهم قادرون على فعله. بل أن وحدة العالم وتكامله لا تصدق إلاّ من خلال التصديق على تبايناته الكبيرة.

وعلى القادة أن يدرسوا التاريخ. وهم عموماً جهال في هذ المضمار الحيوي. إن التاريخ الوحيد الذي تعرفه أغلبيتهم الساحقة هو تاريخ أوروبا الحديث. أما تاريخنا، وعموم تاريخ الشرق، فيعرفونه عن طريق الكتب المدرسية التي قرأوها في شبابهم المبكر للامتحان، مع مايتهيأ لهم سماعه من الاذاعة والتلفزيون.

ولابد من استيعاب تراث منطقتنا بطريق مباشر، وليس عن طريق الكتاب الغربيين، والعودة بذهن مفتوح إلى المصادر الكبرى لهذا التراث. وآمل أن يتنازل مناضلونا فيدرسوا الأناجيل. ولست أخشى عليهم من الايمان، إذا كانوا مسلحين بمنهج علمي قويم. وسيتعين عليهم أن يتواضعوا لدى قراءة الاناجيل، لأنهم لن يقرأوا نصوص بدائية وإنما تاريخ تجربة حية مرت بها ثورة فقراء متجذرة وأصيلة. وهي تبقى، هذه النصوص، أكثر فاعلية من برامجهم المترجمة، لأنها تعيش في الوجدان الجماعي المتوارث عبر المراحل. على أن أحداً لايدعوا إلى اجراء تحولات كبرى بالاعتماد على انجيل يسوع أو مزدك أو الغفاري أو القرمطي. إنما هي أصول نرجع إليها في إعادة وعينا المغيب في حظائر الغرب. وحينما نأتيها من هذه الزاوية ستكون مشروطة بتثريخيتها. وستجعلنا أحراراً في

معالجتها نقدياً حتى نسهل دمجها في منظومتنا الراهنة. وعندئذ قد نشطب ونعدل ونضيف، كما فعل المصدّقون أنفسهم مع بعضهم، وليس في العلاقات الفكرية مكان للمقدسات. وعندما نوزع محبتنا واحترامنا علــى بنــاة الوعــي البشري، يجب أن تبقى لنا فسحة كافية للمراجعة الحرة تمنعنا من الوقوع في الدين.. ومن هنا أقــول أن العــودة إلى مشــاعية يســوع لــن تكــون نســخة محتومة من الماضي. هو نبي بمقياس الايمان. لكن الايمان قد يــزول ويبقــى النبي. ورعايا المسيح، كنبي للفقراء، لن يكونوا بــالضرورة مؤمنــين بــل قــد يكون فيهم ملاحدة.

من جهة أخرى، تنفتح أمــام قيمنــا المشــاعية دروب متعــددة لاتجعلهــا مجرد مطلب مطروح على الحركات السياســية. ثمــت فــرص للتوجــه نحــو انشاء وضعيات جماعية تنشط في معزل عن سلطة الدولة، سواء كانت دولــة لصوص، كالقائمة الآن، أو دولة ثوار كالمنتظرة في مســتقبل الأيــام. وبمعنــى آخر: توطيد مجتمعات، أو معاشر مستقلة ذاتياً. وقد بينت تجارب التاريخ الماضي والحاضر أن دول الثوار نفسها تتحول بمرور الوقت إلى دول لصوص. ومعالجــة هــذا المكمــن إنمــا تنجــع بالاســتقلال الذاتــي لجماهــير منظمــة في مجتمعات أو معاشر تحكمها أصول مستمدة من مبادىء المسيح ومستبقات الدولة البسيطة السائدة في تراثنا السياسي. وهي كافية لكي تمنع القــادة الثوريــين من أن يتحولوا بعد السلطة إلى أسياد جدد يحتلون مقاعد الأسياد المزاحين.

أن ملكوت ا لله الذي بشر به يسوع هو ملكوت النــاس لا القــادة. وبقــدر ما يعي الناس هذه الحقيقــة، ونحــن مــلزمون بتوعيتهــم بهــا، فــإن يســوع سيظهر لهم ليؤازرهم في تثبيت ملكوتهم أمام ملكوت القادة والحكام.

إن ذلك النبي الذي كان يغسل أرجل أتباعه بنفسه لم يتركهم حــائرين في معنى الحكم الشعبي.

«ماذا خرجتم لتنظروا؟ إنساناً لابساً ثياباً ناعمة؟ هو ذا الذي في اللبــاس الفاخر والتنعم هم في قصور الملوك. بل مــاذا خرجتــم لتنظــروا؟ أنبيــاً؟ نعــم أقول لكم. وأفضل من نبي».

أفضل من نبي لأن رسالته كانت للفقراء لا لجميع الناس.

والجماهير، إذ تتوصل إلى استيعاب خطوط مصالحها الحدية، ستجدها في استقلالها الذاتي الذي رسم المسيح خطوطه العريضة في أقواله وممارساته. ويجب أن تبقى على الصوب المقابل للزعماء والحكام لترغمهم على أن يتصرفوا معها كعبيد وخدم، كما اشترط لها المسيح، لا كأسياد.

هامش: في معجم موجز للمصطلحات الاجتماعية والسياسية صدر عن دار التقدم - موسكو ورد مايلي بشأن المسيحية:

ظهرت في أواسط القرن الأول كحركة احتجاج من العبيد والناس المعدمين في الامبراطورية الرومانية. وفيما بعد فقدت المشاعيات المسيحية طابعها الديمقراطي (تقصد الشعبي) واصبحت تنظيماً دينياً كبيراً يدير رجال دين محترفون.

في المقابل: أنكرت الموسوعة البريطانية (طبعة ١٩٧٦) مشاعية المسيح وبرهنت على أنه كان من دعاة اقتصاد السوق؟

نقد السلطة
ومبدأ الطاعة المشروطة في الإسلام

بدأت السلطة في الإسلام تشكلها بعد الهجرة إلى يثرب. وكان على محمد أن ينتظر وقتاً مديداً نسبياً لكي يتوصل الى إقامة مركز قرار يمسك هو بزمامه. لم تكن في يثرب، شأن أي مكان في بلاد العرب عدا اليمن، سلطة، وكانت شؤونها تدار وفق الاعراف القبلية ويتعايش سكانها على أساس التوازنات التي توفرها تركيبة القبائل فيها. وكان وصول محمد إلى يثرب ومبايعة أهلها له يعني من بعض الوجوه تسليمه زعامة المدينة. لكن هذه الزعامة لم ترتدف بصلاحيات حاكم. وكان اليثربيون شأن غيرهم من العرب، غير مستعدين بعد لأن يصبحوا رعايا لسلطان يحكمهم خارج السلطة الأدبية لأسياد القبائل. لقد سلموا لمحمد بالزعامة، ولكن بوصفه نبياً. ولم يكن غريباً عليهم أن يستمعوا لشخص له صلة ما بالغيب ويصدقوا كلامه أو يمتثلوا لايعاز منه يصدر على سبيل الوعظ المعتمد على الترغيب والترهيب. فقد سبق لهم أن سمعوا بالانبياء من جيرانهم اليهود والنصارى أهل الكتاب الأول. كما عرفوا الكهان واحتكموا إليهم. وكان الشكل البدائي للسلطة، الذي سعى إليه محمد هو هذا الاحتكام نفسه. وتسجل الآية ٦٥ من سورة النساء هذا التوجه بلغة جازمة فتجعل الايمان الذي دخل فيه جمهور المدينة والمهاجرون إليهم مشروطاً بتحكيم النبي وقبول الحكم الصادر عنه «فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» شجر: حدث نزاع. ومنه المشاجرة.

لكن مشروع محمد كان أوسع من أن تفي به زعامة محلية تقوم على التحكيم. لقد كان في حاجة إلى عمل سياسي وعسكري تحت قيادة ذات موقع آمر. وكان عليه منذ وصوله إلى يثرب أن يبادر في ترتيب أوضاعها لتكون قاعدة مضمونة لاندفاعاته المقبلة. وقد جعله ذلك عرضة للاصطدام بإرادات متعددة كانت تتوزع هذا الموقع. وكان من المطالب الجوهرية في هذا الخصوص إيجاد نظام اجتماعي جديد يتناسب مع المنعطف التاريخي الذي أريد له أن يبدا من يثرب. وهو متعذر دون قدرة على الاجراء. يضاف إلى هذا اعتماد الحركة أسلوب العمل المسلح الذي ظهرت بوادره منذ السنة الأولى للهجرة واتخذ ثلاثة أشكال: توجيه حملات إلى خارج المدينة، خوض معارك دفاعية عنها، والقيام بعمليات فدائية تتضمن تنفيذ خطط اغتيال أو ردع أو تأديب. وطبيعي أن نشاطات كهذه لايمكن أن تتم دون قيادة مطاعة.

كانت ثمة إذن حاجة إلى سلطة يتمتع بها محمد على حساب اللاسلطة القائمة في معشر يثرب. وفي ضوئها يمكن أن نفهم التأكيدات المتكررة في القرآن على الطاعة لله ورسوله والتي وردت في ٣١ آية بصيغ متقاربة تتضمن هذا المعنى. وقد فسرت الطاعة لله على أنها طاعة أحكامه المدونة في القرآن، والطاعة للرسول على أنها طاعة لأوامره ونواهيه. على أن الغرض من تكرار طاعة الله بتقديمها في الأمر قد لا يزيد على إعطاء الأمر بطاعة الرسول قوة مستمدة من السماء، تلك القوة التي اعتمدها محمد لاسكات المعترضين على الاحكام الجديدة في القضايا الاجتماعية وغيرها. وكان في هذه الاحكام ما لم تألفه الاخلاق العربية بل وما تأنف منه أحياناً ولنأخذ هذا المثال:

روى ابن عساكر عن ابن عباس؛ لما نزلت «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء (شهود) فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» وهذه الآية توخت إيقاف جرائم قتل الزوجات المتهمات بالخيانة الزوجية بربط اثبات التهمة بشرط تعجيزي هو ما فهمه منها زعيم

الخزرج سعد بن عبادة فاعترض قائلاً: أهكذا نزلت يارسول ا لله؟ فقال محمد: يا معشر الانصار ألا تسمعون ما يقول سيدكم؟ فردوا عليه معتذرين: يارسول ا لله لا تلمه فإنه رجل غيور. فقال سعد مستدركاً: وا لله يارسول ا لله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند ا لله. ولكني قد تعجبت أني لو وجدت لكاع قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أهيجه ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء؟ فوا لله لا آتي به حتى يقضي حاجته (انظر: تهذيب تاريخ دمشق. ترجمة سعد بن عبادة). واضح أن سعداً لم يقنع بحكم الآية لكنه اضطر إلى التظاهر بالتصديق إذ لا يسمح له إيمانه بإنكار شيء جاء من عند ا لله. ولهذا الحدث نظائر في كتب السيرة أكدت احتياج محمد إلى سلطة معززة بالأمر الألهي.

ولما شرع محمد في توجيه الحملات العسكرية التي عرفت في تاريخ السيرة باسم السرايا، ظهرت الحاجة إلى ضمان الطاعة لقواد السرايا الذين كان يعينهم بنفسه. ومن هنا الحديث الذي اخرجه الطبري والنسائي (نسبة إلى مدينة نَسا) في كتاب البيعة من سننه وابن ماجه في كتاب الجهاد من سننه والبخاري في كتاب الاحكام من صحيحه وهو: «من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني» (أميري يقصد به الشخص المبعوث من قبله على رأس جماعة أو سرية). وحكم هذا الحديث مؤكد في القرآن بآيتين دعتا إلى طاعة أولي الأمر. وهذا نصهما:

ـ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى ا لله والرسول. ٥٩ من سورة النساء.

ـ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ٨٣ من سورة النساء.

والآية الأولى من جملة الـ ٣١ آية التي نصت على طاعة ا لله والرسول. وهي الوحيدة التي أردفت بطاعتهما طاعة أولي الأمر. وستكون موضع بحثنا في هذا القسم.

سبقت هذه الآية آية برقم ٥٨ اعتبرت متكاملة معها وهي: «إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها. وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل». ويتفق المفسرون على أن ترتيب الآيتين على هذا النحو جاء مقصوداً لكي يسبق الالزام بطاعة أولي الأمر إلزام هؤلاء بالعدل. ولا سبيل إلى الجزم إن كانت الآيتان قد كتبتا في وقت واحد فعلاً لأن مصادر أسباب النزول تناولتهما على حدة وبالارتهان مع حدث مخصوص لكل منهما. فالآية الأولى تخص مفاتيح الكعبة التي كانت قد أخذت من أصحابها بني عبد الدار ثم جاء الأمر بإعادتها إليهم. والثانية تتعلق بحدث آخر سنفصله فيمابعد. لكن نصوص القرآن غالباً ما تتخطى زمن الحدث ليكون مضمونها حكماً عاماً. وقد أمرت الآية الأولى بأداء الأمانة وهو أمر خاص في مفاتيح الكعبة ومبدأ عام فيما سواها وبالعدل بين الناس في الحكم وهو مبدأ آخر ورد في الآية استطراداً من الأمر بأداء الأمانات فكانت الآية من نصوص الاحكام غير المقيدة بالحدث. ومن المرجح عندي أنها وضعت في هذا الترتيب في وقت لاحق عندما تم جمع القرآن وألفت السور من آيات أدخلت فيها وفق اعتبارات معينة. والمفسرون متفقون كما قلت على أنه كان ترتيباً مقصوداً. ومع أننا لا نملك دليلاً قاطعاً على أن المشرع قد حسب هذا الحساب حين وضع الآية في هذا المكان فإن إجماع المفسرين، وهم في العادة فقهاء، يؤلف حكماً شرعياً.

عن سبب نزول الآية ٥٩ تورد مصادر التفسير وأسباب النزول حادثتين على أن إحداهما كانت سبباً لها. الأولى أن النبي بعث سرية بإمرة رجل يدعى عبد ا لله بن حُذافة وبينما هم معسكرون في موقع لهم خطر للآمر أن يمتحنهم فأوقد ناراً وقال لهم: أليس لي عليكم السمع والطاعة؟ قالوا بلى، قال: فما أمرتكم بشيء إلا صنعتموه؟ قالوا: نعم. قال فإني أعزم عليكم أن تتواثبوا في هذه النار. فاختلفوا عليه؛ همّ بعضهم بطاعته وتوقف آخرون. ويقال أنه فعل ذلك للدعابة وكان مشهوراً بها ثم ألغى الأمر وأطفئت النار. ولما عادت السرية قرروا بالحادثة إلى النبي فأيد مسلك أفراد السرية الذين

رفضوا طاعة آمرهم. وفي رواية لمسلم في كتاب الامارة من صحيحه أن النبي قال لمن عزم منهم على طاعته والوثوب إلى النار: لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة. ثم قال: لا طاعة في معصية ا لله إنما الطاعة في المعروف.

الحادثة الثانية تتعلق بسرية آمرها خالد بن الوليد وكان من أفرادها عمار بن ياسر. وحدث لعمار أن أجار رجلاً من المشركين (أعطاه الأمان) فاعترض عليه خالد فتخاصما وتشاتما. ولما عادت السرية شكا عمار للنبي ما صدر من خالد فأصلح بينهما. لكنه أيد خالداً في اعتراضه على عمار. ونزلت الآية لتحث على طاعة أولي الأمر مع حل التنازع إذا حصل بين الآمر والمأمور بالرجوع إلى ا لله والرسول.

لم ترجح مصادر التفسير أي الحادثتين كانت السبب في الآية لكنها جميعاً تبدأ بقصة عبد ا لله بن حذافة ـ التي نجدها أيضاً في مصادر الحديث دون قصة خالد. فقد أخرجها البخاري في كتاب الأحكام ومسلم في كتاب الامارة من الصحيحين وابن ماجه في كتاب الجهاد والنسائي في كتاب البيعة من سننهما، وأحمد في المسند ـ حديث ٣١٢٤. والاستيعاب في ترجمة عبد ا لله بن حذافة. ولايمنع هذا من أن تكون كلتا الحادثتين قد وقعت. ومن الجدير بالملاحظة أن بعض الآيات ترد في قضية يكون قد تكرر الجدال فيها قبل أن تحسم بالتنزيل. ولعل هذا ما يفسر من بعض الوجوه تعدد الروايات بشأن الآية الواحدة، والذي قد لا يكون ناشئاً عن مجرد خلاف بين الرواة بقدر ما يكون نتيجة لأحداث أو وقائع تعلقت بها تلك الروايات.

تنص الآية ٥٩ على وجوب الطاعة لأولي الأمر. ولكن من هم أولو الأمر؟ وما هي حدود الطاعة المفروضة لهم؟

في البدء، تتعين هوية أولي الأمر بكلمة منكم فتكون مقتصرة على المسلمين دون الكفار. وهو مايتفق عليه الفقهاء، إذ أن طاعة الكافر لاتجوز شرعاً. ويوجد خلاف حول طاعة الذمي، أجازها بعضهم وأنكرها آخرون.

والأكثر على جوازها في الحالات التي يجوز فيهـا توليـة الذمـي وظـائف في الدولة. وهذه هي الوظائف التنفيذية التي لاتتعلق بأمور الدين أو التشريع.

فيما عدا ذلـك اختلـف المفسـرون في المقصـود بـأولي الأمـر علـى خمسـة أقوال:

١ ـ أنهم الأمراء، أي أهل السلطة.

٢ ـ أنهم العلماء، أي الفقهاء.

٣ ـ أنهم الصحابة.

٤ ـ أنهم أبوبكر وعمر

٥ ـ أنهم الأئمة المعصومون. وهو قول الشيعة.

إن القولين الثالث والرابع وردا عن أفـراد مخصوصـين: فـالقول الثـالث روي عـن مجـاهد وهـو مـن التـابعين، المعـاصرين للخلافـة الأمويـة. ولعـل تخصيصه الآية بالصحابـة صدى للمعارضـة الاسـلامية في سـعيها لحجـب الطاعة عن الأمويين. أما القول الرابع فروي عن عِكْرِمَـة مـولى ابـن عبـاس. وكان خارجياً، وحصره الآية في أبي بكر وعمر أريد به حجب الشرعية عن عثمان وعلي والأمويين لأن الخوارج لا تقر بخلافة أحد غـير الأول والثـاني من الراشدين. والقول الثالث معتـبر خاصاً والرابـع نـص منـه (القرطـبي ـ أحكام القرآن في تفسير الآية) فهمـا لايكونـان مفسـرين لحكـم الآيـة. وبـذا ينحصر الخلاف في الأول والثاني والأخير.

يتجه عـدد مـن المفسـرين والفقهـاء إلى حصـر أولي الأمـر بالعلمـاء. وهـو اختيار الصحابي جابر بن عبد الله ومالك بن أنس ومجاهد والضحاك وابن أبي نجيح وعطاء بن السائب والحسن البصري وأبو العالية. وهم في جملتهم من قدماء المفسرين والفقهاء من أهل القرنين الأول والثاني. وفي أوان متـأخر يردنا عن الفخر الرازي رأي ممـاثل يفيـد أن أولي الأمـر هـم أهـل الاجمـاع الذين يمثلون رأي الأمة وهؤلاء هم العلماء، القادرون على اسـتنباط الاحكـام من مصادرها الأصلية. وهو يبطل أن يكون المقصود بالآية الأمراء والسـلاطين

لأن طاعتهم غير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم (انظر التفسير الكبير ـ الآية ٥٩ من سورة النساء). ويستند بعض المفسرين في تعزيز هذا التفسير للآية إلى قرينتها التي دعت إلى الرجوع إلى الرسول وأولي الأمر لاستنباط الحلول فاعتبرت ذلك دليلاً قاطعاً على أن أولي الأمر هم العلماء لأن الاستنباط هو اختصاصهم دون الحكام. وهناك دليل مماثل من نفس الآية وهو الأمر بالرد عند التنازع إلى ا لله ورسوله، أي الكتاب والسنة. والذين يعرفون كيفية الرد إلى هذين المصدرين هم العلماء وليس الحكام.

إن الباعث على تخصيص الآية بالعلماء هو السعي لتجريد الخلفاء غير الراشدين من استحقاق الطاعة. وكان هذا من أهداف المعارضة الاسلامية للأمويين والعباسيين الأوائل، مما يفسر بدوره كون أغلب القائلين به من أهل القرنين الأول والثاني كما بيّنا. على أننا لا نلبث أن نصادف اتجاهاً متأخراً يتبنى نفس التفسير ولكن بهدف سحب الشرعية من الحكام لصالح الفقهاء، ويمكن أن يفهم هذا الاتجاه في ضوء طموح هذه الفئة إلى استقلالها المؤسسي عن الدولة. وقد أورد القرطبي في أحكام القرآن رأياً يقول إن الآية تدل على لزوم امتثال فتاوى العلماء بوصفهم المقصودين بالطاعة. ولعل قول الفخر الرازي الآنف ذكره يدخل في هذا الباب.

إن الرأي القائل بأن أولي الأمر هم الحكام يبدو هو المقبول عموماً. وتختلف أقوال المفسرين هنا بين حصرها فيهم أو إشراك العلماء معهم. وتنفرد الامامية والاسماعيلية من الشيعة في كون أولي الأمر هم المعصومين. ولذا لايطرح الشيعة مسألة تخصيص الطاعة بالعلماء لأن المعصوم عندهم هو العالم أيضاً. والامام الشيعي يملك العلم اللدني الذي يجعله وريثاً للنبي في سلطتيه الدينية والزمنية. لكن الامامية أعطوا فقهاءهم في غيبة آخر المعصومين سلطة الفتوى على مقلديهم واستطاعوا بذلك عزل أنفسهم عن الحكام الذين لاتجوز طاعتهم، ولو أنهم لم يسعوا لاقامة سلطتهم السياسية المقصودة بالطاعة لأن هذه في نهاية المطاف سلطة الغائب وحده.

اختلف المفسرون كذلك حول مسألة المستحق للطاعة من أولي الأمر ـ الحكام، على ثلاثة أقوال:

الأول: يوجب الطاعة للحاكم المسلم العادل.

الثاني: يوجبها لكل مسلم عادلاً كان أم جائراً.

الثالث: يوجبها للعادل المسلم مع تقييدها بشروط.

القول الأول يقوم على مساند مختلفة تبعاً للآراء التي يوفق المفسر إلى احصائها في كتابه الخاص به ويمكن حصر هذه المساند فيما يلي:

١ ـ مسند الآية ٥٨ التي أمرت بأداء الأمانات والحكم بالعدل فكانت شرطاً مسبقاً لاستحقاق الحاكم للطاعة. وهذا القول يورده القرطبي في «أحكام القرآن» والسيوطي في «الدر المنثور» عن علي بن أبي طالب الذي فسر الآتين بحسب هذه الرواية على أساس ترتيبها في السورة فقال: «حق على الامام أن يحكم بالعدل ويؤدي الامانة فإذا فعل ذلك وجب على المسلمين أن يطيعيوا».

٢ ـ مسند العطف على طاعة الله والرسول. وقد ورد في «الكشاف» للزَمَخْشري وهو معتزلي وتفسيره يعبر في مجمله عن الثقافة العقلية للمعتزلة. ونقتبس تفسيره للآية كاملاً لأهميته:

«المراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة. وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان». والأساس في هذا التفسير بلاغي ـ لغوي يصدر فيه الزمخشري عن اختصاصاته العالية في هذا الحقل. فقد بدأت الآية بالأمر بطاعة الله والرسول ثم عطفت عليهما أولي الأمر، والجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد يوجب أن يكونا متوافقين ولما كان الله والرسول لا يحكمان إلا بالعدل فإن المعطوف عليهما يجب أن يكون من أهل العدل أيضاً. والزمخشري يفترض أن

وراء هذا التركيب الخاص للآية سراً أريد به حجب الطاعة عن أمراء الجور.

٣ ـ مسند النص على التنازع. وهذا يفترض توقف وجوب الطاعة على عدالة الأمر الذي يصدره الحاكم. فإذا وجده المأمورون عادلاً أطاعوه ونفذوه وإن وجدوه جائراً اعترضوا. وسنوضح هذه النقطة عند البحث في مبدأ الطاعة المشروطة.

حول هذه المساند يلتقي مفسرو القرنين الأول والثاني الذين اهتموا كما بيّنا باستخلاص كل ما يؤدي إلى حجب الطاعة عن الخلفاء الأمويين والعباسيين الأوائل وأعطوا الآية مدلولها كنص حاصر يقيد استحقاق الطاعة لأولي الأمر بعدالتهم والتزامهم بالعمل وفق الشرع. وكامتداد لهذا الاتجاه نجد التفسيرات المطابقة له في مصادر المتأخرين التي ألفت بعد عصر المعارضة. وإذا استثنينا «الكشاف» الذي يعبر عن آراء المعتزلة، الداعية، ولو في حدود المنطق العقلي، إلى العدالة، فإن معظم مصادر التفسير التي بأيدينا قد أوردت هذا التفسير لآية الطاعة كوجهة نظر واحدة إلى جانب وجهات النظر الأخرى عملاً بمنهجها في استقصاء الروايات المختلفة في القضية الواحدة.

القول الآخر يتمسك بعمومية مفهوم أولي الأمر فيجعل الطاعة واجبة للحاكم المسلم عادلاً أم ظالماً، مستقيماً أم فاسقاً. وقد أخذت الآية ضمن هذا التفسير وجهها التاريخي كنص ديني موظف لصالح الطغيان، واستخدمتها الهيئات الحاكمة منذ الأمويين لشرعنة قراراتها، كما استخدمها الفقهاء المرتبطون بها لكبح المعارضة المستندة إلى الكتاب والسنة. وهذا التفسير عززه أصحابه بعدد من الأحاديث النبوية التي تحث على طاعة السلطان الجائر أو توصي على الأقل بالصبر على الجور. ونجد الأحاديث مبثوثة في مصادر التفسير كما في مصادر الحديث والفقه. وقد أخرج الطبري واحداً منها عن أبي هريرة عند تفسيره للآية. وروي بعضها في مسند أحمد بن حنبل وفي بعض كتب الصحاح وهي من المصادر الأساسية للحديث. كذلك احتوى

على جملة هامة منها كتاب الخراج الذي ألفه أبو يوسف لهرون الرشيد، وهو من أقدم ما وصلنا من المصادر الاسلامية.

إن حديث الطبري عن أبي هريرة يلقي الضوء على مضمون هذا التوجه: «سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البربيره والفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ماوافق الحق، وصلوا وراءهم فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم». وهناك أحاديث يسقط فيها شرط «ما وافق الحق» يرويها أبو يوسف منها عن أنس بن مالك الذي يقول: «أمرنا كبراؤنا من أصحاب محمد أن لانسب أمراءنا ولا نغشهم وأن نتقي ا لله ونصبر» وآخر عن الحسن البصري يقول فيه النبي: «لاتسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر وإنما هم نقمة ينتقم ا لله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة ا لله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع». وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن اليمان: «قال رسول ا لله يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنّون بسنتي. قلت كيف أصنع إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك».

القول الثالث يذهب إلى وجوب طاعة المسلم العادل مع تحديد شروط للطاعة. وهذا القول يتداخل مع مضمون القول الأول الذي يرى وجوب الطاعة لأئمة العدل فقط. وقد اتجهت العناية في التفاسير إلى تمييز هذا القول — أعني الأول — عن نقيضه المتمسك بعمومية الأمر بالطاعة لأن السجال كان في الواقع بين موقفين: معارض للخلافة غير الراشدية، ومهادن لها. ولم ينشب خلاف ملحوظ حول شروط أو حدود الطاعة للحاكم العادل لأن وجود هذا الحاكم كان قد انتفى حينذاك فأصبحت المشكلة هي مشكلة من تجب له الطاعة أو لا تجب وليس شروطها بعد وجوبها. لكن الحديث عن شروط الطاعة يرد في تضاعيف السجال حول القضية الأصل. ويرتبط هذا التطرق في الأساس بمنطوق الآية الذي تتداخل فيه جملة أمور:

١ ـ الأمر بطاعة أولي الأمر بعد طاعة ا لله والرسول.

٢ ـ افتراض حصول النزاع بين الآمر والمأمور.

٣ ـ حل النزاع إذا حصل بالرجوع إلى الكتاب والسنة (الشريعة)

ومن مجمل هذه الامور يُستنتج أمر بالطاعة المشروطة للحاكم العادل استنتاجاً ينطق به مضمون الآية التي قبلها ويتأكد من خلال عطف الأمر بطاعة أولي الأمر على الأمر بطاعة الله والرسول مع ما نصت عليه الآية من إمكان التنازع، الدال على الترخيص به، ثم حل هذا التنازع للرجوع إلى المرجع المشترك للآمر والمأمور وهو الكتاب والسنة... وللتنازع حدان؛ حد تنتفي به طاعة الحاكم الجائر إذا خالف الحق، وهو الحد الذي وظفه فقهاء الأموي لسحب الطاعة عن الخلفاء، ومن أمثلته رد الفقيه أبي حازم الاعرج على سليمان بن عبد الملك (ورد في التفاسير. أنظر مثلاً الكشاف والنَسَفي في تفسير الآية ٥٩) وميمون بن مهران على مسلمة بن عبد الملك (تفسير الطبري في نفس الموضع).

الحد الثاني ينفي عن طاعة الحاكم العادل اطلاقيتها مادام قد رخص للمأمور بطاعته أن ينازعه لكنه لا ينفي عنه الطاعة مادام ملتزماً بالعدل في عموم سياسته.

وقد استخدم هذا الجزء من الآية للرد على قول الشيعة بأن أولي الأمر هم المعصومون. ومستند الرد أنه لو كان معصوماً لما رخص في منازعته ولكان الأمر بطاعته مطلقاً، إذ المعصوم لايخطىء ولا يأمر بمعصية فلا معنى لمنازعته فيما يأمر (انظر تفصيله في تفسير الميزان للطباطبائي). وهذا بدوره تأكيد لمشروطية الطاعة. لكنه تأكيد ذو طابع سجالي لأن أصحابه يتمسكون، واقعياً، بمعنى للعصمة مقابل لمعناه الشيعي هو عصمة الخلفاء الراشدين، لاسيما الثلاثة الأوائل، لأن هؤلاء عندهم لا يخطئون ولايأمرون بمعصية رغم أنهم ليسوا معصومين نظرياً. وهذا الموقف من نتائج الدوغما الدينية التي غالباً ما تدخل في تعارض مع بعض أسسها النظرية.

وللمفسر البيضاوي استنتاج هام أخذه من جواز التنازع مع أولي الأمر ليرجح به قول القائلين بأن أولي الأمر هم الحكام لا العلماء. ومستنده أن

المقلد غير مسموح له بمنازعة المجتهد بخلاف المرؤوس (تفسير البيضاوي للآية). والمقلد هو المسلم العادي الذي يختار فقيهاً مجتهداً ليكون مرجعه في الأحكام الشرعية. والفارق هنا يعود إلى طبيعة السلطة التي يتمتع بها كل من المجتهد والرئيس. فهي في الحالة الأولى سلطة المعرفة التي يستمدها المجتهد من قدرة على الاستنباط لا يمتلكها المقلد أي أنها في الجوهر من مسائل الاختصاص العلمي. وهي في الحالة الثانية سلطة سياسية يفترض أنها ليست بعيدة عن متناول المرؤوس. ويقوم هذا التفريق على أساس أفضلية المجتهد على المقلد في معرفة الحكم الشرعي وعدم أفضلية الرئيس على المرؤوس في الحكم على صواب القرار السياسي. فهو في الأولى مطلوب منه التسليم وفي الثانية مسموح له بالاعتراض. والفكر السياسي الاسلامي، لا يشترط أفضلية الرئيس. وإذا استبعدنا فكرة الامام المعصوم عند الشيعة، فإن الامامة عند العموم تصح للمفضول مع وجود الفاضل. ومن هنا جاز للخليفة الأول أن يقول في خطبة الاستخلاف: «ولّيت عليكم ولست بخيركم» دون أن يشكل ذلك طعناً في أهليته للخلافة.

مثلما وردت أحاديث لدعم التفسير القائل بعمومية الطاعة غير المشروطة لأولي الأمر من الحكام، وردت جملة من الأحاديث لدعم رأي القائلين بالطاعة للحاكم العادل مشروطة أم غير مشروطة. تتناثر هذه الاحاديث، شأن سابقتها، في مصادر الحديث والتفسير بصياغات مختلفة لكنها تدور حول مضمون واحد هو وجوب الطاعة في الأوامر التي لا تتضمن معصية. ونستعرضها فيمايلي لتكوين فكرة واضحة عن هذا التفسير...

- لاطاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف.

أخرجه مسلم في كتاب الامارة من صحيحه والنسائي في كتاب البيعة من السنن والبخاري في كتاب الأحكام من صحيحه وأبو داود في كتاب الجهاد من السنن، وقد ورد في سياق قصة سرية عبد الله بن حذافة.

- لا طاعة في معصية الله.

اخرجه أبو داود وابن ماجة في كتاب الجهاد من السنن.

ـ على المرء المسلم الطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فان أمر بمعصية فلا طاعة. أخرجه الطبري في التفسير والبخاري في كتاب الأحكام وأبو داود في كتاب الجهاد.

أطيعوه (صاحب الأمر) ما قادكم بكتاب ا لله.

أخرجه ابن ماجة في كتاب الجهاد ومسلم في كتاب الامارة.

قوله ما قادكم. ما شرطية تفيد الاستمرار والدوام أي مادام يقودكم...

ـ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

أخرجه ابن عبد البر في الاستيعاب (ترجمة عبد ا لله بن حذافة» وقال إنه حديث صحيح الاسناد مشهور. وذكره القرطبي في أحكام القرآن وقال أيضاً إنه حديث صحيح الاسناد مشهور. ولعله استند في ذلك إلى مواطنه ابن عبد البر الذي يسبقه بقرنين. واورده السيوطي في «الدر المنثور» عن ابن أبي شيبة.

والحديث هذا أشهر من غيره رغم أنه لم يرد في مصادر الحديث الاساسية وقد تردد على الالسن منذ وقت مبكر دون أن يشار إليه أحياناً كحديث نبوي فبدا وكأنه مثل سائر. ولعله أن يكون رد صياغة للأحاديث الواردة في هذا المعنى روعيت فيها الاعتبارات البلاغية التي قلما نجدها في لغة الحديث. وقد استخدم الطباق بين الخالق والمخلوق والطاعة والمعصية لايجاد توافق بلاغي هو ما قد يكون ساعد في انتشاره على الالسن دون الاحاديث الاخرى في وسط شديد التذوق للعبارة البليغة.

خلاصة:

أخذت الفئات الاجتماعية المختلفة من آية الطاعة ما يلائم أوضاع كل منها. الحكام جزأوها فأخذوا منها الأمر بالطاعة لأولي الأمر. وتابعهم عليها فريق من الفقهاء والمحدثين وغيرهم انضموا إلى خدمة الحكام فقاموا بما يلزمهم من حقوق الأدلجة لأولياء نعمتهم. وفسرها آخرون تفسيراً سياقياً استخلصوا منها دليلاً على انتفاء حق الطاعة عن الخلفاء غير الراشدين، ثم

أضافوا إليها قيداً يخص الطاعة الواجبة للحاكم العادل يجعلها طاعة مشروطة. وكان هؤلاء مدفوعين كما رأينا بمعارضتهم اللقاحية للخلافتين الأموية والعباسية اللتين أقامتا ملكاً عضوضاً على انقاض خلافة الراشدين اللقاحية. وقد وجد فريق آخر سعى لأن يكون واقعياً بعد أن أخذت الدولة الاستبدادية في الاسلام مسارها العنيد واستعصت على الاصلاح فوضعو حلاً وسطاً لحكم الآية يوجب طاعة الدولة فيما يؤدي إلى تسيير الشؤون العامة دون غيرها من الشؤون السياسية التي تنطوي على ظلم أو اغتصاب أو سفك دم. وقد ذكر المتصوف سهل التُستري في رواية نقلها القرطبي في أحكام القرأن ما يطاع فيه السلطان وهو ضرب الدراهم والدنانير والمكاييل والأوزان والاحكام والحج والجمعة والعيدين والجهاد. ونقل القرطبي عن الفقيه ابن خُوَيز أن ولاة زماننا لا تجوز طاعتهم ولاتعظيمهم، ويجب الغزو معهم متى غزوا (الغزو هنا هو الحرب على جبهة الفتوحات) والحكم (القضاء) من قبلهم وتوليه الامامة (الصلاة) والحسبة (إدارة السوق والبلديات) وإقامة ذلك على وجه الشريعة. وتقترب هذه الأقوال من مضمون الطاعة المشروطة لكنها هنا لحاكم غير عادل، فهي تشكل موقفاً مغايراً لموقف فقهاء الأموي والعباسي الأول غير متطابق مع تفسير السلطة وفقهائها للآية.

يمكن أن ننظر كذلك إلى تفسير أولي الأمر بأنهم العلماء فقط على أنه مسعى لبعض الفقهاء لإنشاء مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة. وكان هذا التفسير قد نقل كما سبق عن فقهاء المعارضة الاسلامية للأمويين والعباسيين الأوائل، ولم يكن يستهدف حينذاك غير حجب الطاعة عن أولئك الخلفاء الذين خرجوا على سيرة الراشدين. لكن التمسك به في وقت كانت قد انتهت فيه موجة المعارضة الفقهية للدولة ربما يعكس هذه الرغبة التي يجدها رجل الدين أحياناً في مضاهاة السلطة السياسية بسلطة دينية قد لا تكون معارضة لها بالضرورة.

إلى جانب هذه الآراء المستمدة من آية الطاعة يتعين أن نستمزج رأي المشرع فيها. وقد مر بنا أن الآية اقترنت بإحدى حادثتين أو كلتيهما وأنها

تضمنت حلاً لنزاع وقع بين آمر سرية وأفرادها. والمعروف عن محمد أنه كان يسمع للاعتراضات ويرد عليها بالاقناع. وهو من هنا قد افترض إمكان وقوع التنازع بين الآمر والمأمور من أهل دينه فثبت مرجعاً يحتكمون إليه على السواء هو الكتاب والسنة ويعني هذا أن محمد كان مع مبدأ الطاعة المشروطة. لكن الدولة الاسلامية لم تكن قد تكاملت في حياة محمد، كما لم تظهر نذر التحول الذي طرأ عليها بعد حين من رحيل مؤسسها، مما يجعلنا نتحفظ على التأويلات، ومن جملتها الأحاديث، التي استمدت من ـ أو دارت على آية الطاعة لكي تتعاطى مع أمور نشأت عن ذلك التحول. وبقدر ما نستطيع البقاء في زمن الآية سيكون بوسعنا التشكيك في أي تأويل أو حديث يستمد فحواه من محيط العلاقة المعقدة بين دولة ناجزة ورعاياها، مما هو في مثالنا هذا إفراز لحالة نشأت أو تبلورت على الأقل، في زمن لاحق لظهور الدولة في الاسلام. ومن دون الانسياق وراء التشكيك الاعتباطي في المصادر فقد لا نجد صعوبة جمة في الاحاديث التي تضمنت توجيهين في غاية التعارض، يدعو أحدهما إلى الاستسلام للطغيان والآخر إلى الوقوف في وجه الحاكم المسلم. إن القرآن، وهو الوثيقة الوحيدة التي لا يتطرق إليها الشك لم يتضمن نصوصاً صريحة تدل على أحد هذين التوجيهين أو كليهما. وهذا أمر مفهوم، لأن محمد لم يكن ليمتلك تصوراً شاملاً لقوانين الدولة وعلاقاتها في وقت لم تكن قد ظهرت فيه إلا القليل من ملامح الدولة على الكيان الذي بدأ بإنشائه. والمتابع للسيرة النبوية يجد أن هذا الكيان بقي تجريبياً طوال المدة القصيرة التي كان فيها محمد على رأسه فلم يتهيأ له الوقت الكافي لكي ينضج ويستقر بحيث يصبح ظاهرة مقروءة يمكن أن تكون مصدراً لتنظير قانوني أو سياسياتي.

هكذا، من الوقوف عند منطوق الآية المرتهن بالحدث سيمكننا القول إنها ألزمت المأمور بطاعة الآمر دون أن تمنعه من الاعتراض عليه. ثم أوجبت على الطرفين عند حصول الاعتراض أن يتحاكموا إلى الشريعة. ولا سبيل إلى تجاوز هذا التفسير البسيط إذا أردنا أن نعرف رأي المشرع في

التأويلات والاحاديث الملحقة به. على أنه ليشكل في حدوده هذه مصدراً لما دار حوله من آراء وما استمد منه من توجهات. فهو ينطوي على بذرة العلاقة النقدية بين الحاكم والمحكوم ويضع الأساس لمرجعية الشريعة بوصفها القانون الأعلى للدولة المقبلة، كما يوفر الذريعة التي يمكن للطاغي المسلم أن يستند إليها في فرض طاعته على رعاياه باللجوء إلى تجزئة النص أو مستفيداً من عدم قطعيته التي هي بدورها ناتج مباشر لعدم اكتمال تصورات المشرع في هذا الخصوص.

في متابعتنا لمرتكزات هذه المسألة من خلال السياسات والمسالك العملية التي ارتهنت بها فيما بعد سنقف على شيء من ملابسات السياسة الاسلامية التي تأرجحت بين استقطابات حادة نجد في أحد طرفيها دعوة إلى الاعتراض على الله، وفي طرفها الآخر تأكيداً على وجوب الطاعة لصبي قاصر يرث الخلافة عن والده فيغدو من أولي الأمر. وسيكون ذلك مادة اهتمامنا فيما بقي من البحث.

في تفسير الآية (١٦٥) من سورة النساء «... رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» قال الفخر الرازي أن المعتزلة استنتجوا من قوله «لئلا يكون للناس على الله حجة» أن العبد قد يحتج على الرب وأن الذي يقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء، ليس بشيء. لأن قوله «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» يقتضي أن لهم على الله حجة قبل الرسل. وينقل الفخر عن المعتزلة قولهم أيضاً أن الله لايتصرف في أمور الناس بوصفه إلهاً للخلق ومالكاً لهم بل لأجل رعاية المصالح والمفاسد. واستخلص رأياً مماثلاً من الآيات التي تحدثت عن حوار بين الله والملائكة حين عزم على خلق آدم. وقد اعترضت الملائكة حين أخبرهم الله بعزمه هذا قائلين: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟» ولم يذكر القرآن أن الله غضب على الملائكة بسبب اعتراضهم، لكنه رد عليهم بقوله «إني أعلم ما لا تعلمون». والقرآن إذ يقص هذا الحوار، يثبت نقطتين، أولاهما:

إمكان الاعتراض على ا لله دون أن يسبب ذلك غضبه على المعترض. والثانية انفراد ا لله بالقرار النهائي، أي عدم تراجعه أمام الاعتراض. وتحتوي عبارته «إني أعلم ما لا تعلمون» على سابقة سياسية لأن الحاكم الذي يسمح بالاعتراض عليه يمكن أن يرد على المعترض بنفس الكلام مستنداً إلى كونه أعلم بأسرار السياسة من منتقديه. لكن هذا لايبطل الدلالة الجوهرية الكامنة في هذه الآيات وهي إمكان الاعتراض على ا لله كما تتمسك به المعتزلة. وهم عندما يرهنون ذلك بفكرة كون أفعال ا لله مقيدة برعاية المصالح والمفاسد يكونون قد تصوروا علاقة سجالية بين الخالق الذي سحبت منه مطلقية الارادة، والمخلوق الذي منح حق الاعتراض على الخالق فيما لا يوافق مصالحه أو فيما لايقتنع به عقله من قرارات إليهة. والمعروف أن ا لله في الأديان السماوية كلي القدرة ومطلق الاردة، وهو تصور يعكس واقع الأنظمة السياسية التي ظهرت فيها الأديان، والمعتزلة بتقييدهم الارادة الالهية على هذا النحو ينطلقون من المفهوم الراشدي لسلطة الخليفة، بعد تعميقه بمستبقاتهم النظرية حول أفعال الباري مؤكدين بذلك موقفاً نقدياً من السماء والأرض معا وهو ما يميز تصورهم عن المفهوم الراشدي الذي يتمسك بالعبودية المطلقة للخالق.

الاعتراض على النبي:

من أقدم الممارسات النقدية في الاسلام هو ما نعثر عليه في القرآن من انتقادات وجهت إلى تصرفات صدرت عن النبي وبدا أنها غير مرضية للقرآن. والآيات التي تضمنت هذا النقد باقية التلاوة أي أنها غير منسوخة، ولعلها أبقيت للعبرة، وإلا فهي ليست من آيات الأحكام ولا نصّت على أصل من أصول العقائد يقتضي تثبيتها. يمكن أن نشير بين هذه الى سورة «عبس» وهي من قصار السور المكية وفيها يندد القرآن بالنبي بسبب صحابي أعمى فقير يدعى ابن أم مكتوم. يقول المفسرون أن هذا الرجل أتى إلى النبي وهو يدعو جماعة من أشراف قريش إلى الاسلام وطلب منه أن يعلمه شيئاً من الدين. وكان النبي مشغولاً بهؤلاء بعد أن وجد

لديهم ميلاً إليه وطمح في استصبائهم فلم يلتفت إلى الرجل. وكان الرجل لا يدري بانشغالهم فأخذ يكرر عليه الطلب، فاستاء من لجاجته فزجروه أو عبس في وجهه. وقد جاءت السورة لتنتقد النبي بطريقة لاذعة: «عبس وتولى أن جاءه الأعمى...» إلى آخر السورة.

وفي سورة النساء مجموعة آيات تعرض فيها النبي لنقد شديد ودعي إلى التوبة. كان ذلك بعد حادثة سرقة ارتكبها مسلم وثبتت عليه فجاء قومه إلى النبي ليعرضوا عليه تبرئة صاحبهم وإدانة يهودي كان السارق قد أودع المسروق عنده دون أن يعلم ـ أي اليهودي ـ إنه مسروق. ويقول المفسرون أن النبي مال إلى رأيهم فجاءه رد سريع من القرآن جعله يتراجع فيبرىء اليهودي ويدين المسلم. راجع الآية ١١٥ وما بعدها.

لقد فهم المؤمنون هذا على أنه نقد موجه من الخارج. ولاشك في أن هذا الفهم قد ساعد في تعميق الحس النقدي لديهم؛ فإذا كان النبي قد تلقى مثل هذا التقريع من السماء فأية حصانة ستبقى للحكام العاديين تمنع من نقدهم؟

إن النقد الذي تعرض له النبي محمد في القرآن دل على أنه لم يكن معصوماً. ويبدو أن هذا هو ما فهمه بعض المسلمين من الصحابة حين كانوا يعترضون على النبي في أمور تصدر عنه. وقد أخذ الاعتراض مسالك شتى، جاء بعضها من كبار الصحابة وأغنيائهم وبعضها من أفراد وفئات مختلفة. وقد امتدت بعض اعتراضات الصحابة إلى نصوص قرآنية حاولت أن تحد من تصرفهم في ثرواتهم. وعلى هذا الملاك يحسب موقفهم من آية الكنز (٣٤ من سورة التوبة) التي حرمت امتلاك ما يزيد عن الحاجة من الاموال النقدية. وقد نسخت هذه الآية بضغط منهم. وكان بعض الناس يرد على النبي في مجلسه العام وبينهم مشركون ومسلمون فلا يمنعون من ذلك. ومن الحوادث المشهورة في تاريخ السيرة اعتراض رجل يسمى حُرقوص بن زهير السعدي على النبي في توزيع إحدى الغنائم اتهمه فيها بعدم العدل في القسمة. وقد غضب النبي لهذا الاتهام لكنه لم يتخذ إجراءً ضد المعترض

وإنما اكتفى بالرد عليه قائلاً: «ويحك إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟» ولم يؤثر هذا الحدث على مكانة حرقوص في الاسلام.وفي وقت لاحق عينه عمر بن الخطاب قائداً لجيش أرسله إلى الأهواز لمحاربة الهرمزان الذي كان يقود فلول الجيش الساساني هناك. وكان حرقوص من شيعة علي في صفين ثم انضم إلى الخوارج بعد التحكيم. (حاول التاريخ السني فيما بعد معاقبة حرقوص بسبب تصرفه هذا، فأضاف إلى رد النبي عليه استطراداً يتنبأ فيه بظهور قوم من ضِئْضِئه (أي أصله) يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الهدف اللين (يقصدون الخوارج). وكان حرقوص قد انضم إلى الخوراج عند انشقاقهم عن علي بن أبي طالب).

الاعتراض على الحكام:

تداول المسلمون حديثاً يقول: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» وهذا الحديث أخرجه أحمد في المسند وابن عساكر في تاريخ دمشق والنسائي والترمذي في السنن والخطيب في تاريخ بغداد. ورواياته تتفاوت في العبارة لكنها تلتقي في المضمون. ورغم أن الحديث موثق من حيث السند فقد لايكون صحيح النسبة إلى النبي لأن مضمونه يتعلق بأغراض حركة معارضة للسلطة لم تكن قد ظهرت في حياته. كما أن اصطلاح «سلطان» بمعنى الحاكم لم يرد في القرآن ولا نجده كثيراً في مصادر السيرة. على أن رواية الخطيب البغدادي قد ورد فيها «إمام» بدل «سلطان» وهو أقرب إلى لغة العهد النبوي. لكن صياغتها تضطرنا إلى وضعها في نفس العداد. فهي تقول: «أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله». ومثل هذا الامام لم يظهر إلا في ولاية زياد بن أبيه للعراق بعد وفاة النبي بأكثر من ثلاثين سنة.

مهما يكن الحال فإن هذا الحديث يندرج في عداد التحريض على الاعتراض بالتدامج مع مبدأ الطاعة المشروطة، وبدرجة أشمل، مع مجمل العنصر التحريضي في الإسلام الأول. ونتابع فيما يلي خط المواقف من

السلطة في ضوء هذه التوجهات على صعيد النقد والاعتراض، دون المعارضة التي لها تاريخها الخاص بها.

في خطبة الاستخلاف التي دشن بها ابو بكر استلام السلطة بعد النبي، قال مخاطباً مبايعيه: أطيعوني ما أطعت ا لله ورسوله، فإذا عصيت ا لله ورسوله فلا طاعة لي عليكم (سيرة ابن هشام سقيفة بني ساعدة).

وهذا تطبيق، ينطوي بحد ذاته على تفسير، لمضمون آية الطاعة مؤيد لمبدأ الطاعة المشروطة. وليس من المستبعد صدوره عن أبي بكر لأنه ينسجم مع الاتجاه العام في الحقبة الراشدية، إلى جانب أن وروده في سيرة ابن هشام هو مما يعزز الثقة بروايته.

كان المسلمون الأوائل على وعي جيد بمرجعية الشريعة ومشروطية الطاعة. وكان الخليفة الراشدي يستمع لمنتقديه فيقبل منهم أو يرد عليهم تبعاً لكل حالة. وقد اعتاد الخليفة أن يظهر للناس في أوقات الصلاة الخمسة وساعات العمل فيراجعونه في القضايا المختلفة. وهذا هو مجلسه العام. وله فيما عداه مجلس خاص مع أعوانه ومستشاريه من مقدمي الصحابة والقواد. والمجلس العام تقليد جاهلي كان لزعيم القبيلة واستمر عند الراشدين، الذين أظهروا حرصاً على مواصلة التقاليد الجاهلية الحميدة. وكانت الاعتراضات تثار بوجه الخليفة في القضايا التي تمس مصالح الفئات أو الأفراد من قبل ممثلي الفئات المختلفة، أو من قبل الأفراد الذين تمسهم القضية. وكان الخليفة يتراجع عن قراره إذا كان الرد مستنداً إلى نص من الشريعة. وقد بقيت العلاقة نقدية زمن الخليفتين الأولين، لكن الخلاف مع الثالث تطور إلى تناحر ناتج من تعدد الخروقات. وتشير قضية عثمان إلى مستويين من الصراع اقتضى كل منهما شكلاً من التناقض: مستوى الصراع الاعتيادي بين سلطة ورعية خاضعين لمرجع دستوري واحد، والصراع التناحري مع سلطة خرجت عن المرجع المشترك لتحكم بالأهواء. ويمكن اعتبار المستوى الثاني في هذه القضية تطوراً منطقياً عن المستوى الأول المحكوم بمبدأ الطاعة المشروطة. فالتمسك بهذا المبدأ من

جانب الرعية أدى، مع اشتداد الخروق، إلى تسخين الصراع، ولو أنه لم يكن في حدود المفهوم الذي نصت عليه الآية سبباً كافياً لتحويله إلى تحرك مسلح ينتهي بقتل الخليفة. إن هذا التحول كان رهناً بأوضاع وأحكام أخرى لا صلة لها بموضوع البحث.

نجد في خلافة علي بن أبي طالب مثالاً جيداً للتطبيق المتبادل لمبدأ الطاعة المشروطة من الخليفة والناس: الخليفة الذي تقبله وشجع عليه، والناس الذين امتلكوا إرادتهم الخاصة أمام حاكم أوصلوه إلى السلطة بسيوفهم. ويشتمل تراث علي المودع بعضه في نهج البلاغة على شواهد هامة توضح سياسته بهذا الخصوص نقتبس منها هذين النصين:

١ـ ليس أمرؤ وإن عظمت في الحق منزلته وتقدمت في الدين فضيلته بفوق أن يعان على ما حمله ا لله من حقه. ولا امرؤ وإن صغرته النفوس واقتحمته (احتقرته) العيون بدون أن يعين على ذلك.

٢ ـ لا تكلموني بما تكلم به الجبابرة ولا تتحفظوا مني بما يُتحفظ به عند أهل البادرة ولا تخالطوني بالمصانعة ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له والعدل أن يعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه. فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فإني لست من نفسي بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلي(*).

يضع الخليفة الرابع هنا مسألة العلاقة بين الآمر والمأمور في نصابها الذي سبق أن حددناه بالاستناد إلى البيضاوي: فموضوعات السلطة ليست اختصاصاً حصرياً للقابض عليها ويمكن أن يتوفر لأدنى فرد من صواب الرأي ما ليس عند الحاكم.

ويعترف النص الأول بعدم قدرة أي إنسان أن يدير السلطة بمفرده، بينما ينفي النص الثاني أن يكون صاحبه معصوماً. وصدور مثل هذ القول،

(*) نهج البلاغة. ط بيروت ١٩٨٢ ص ٤٧٧ ـ ٤٧٩/ آخر الجزء الثاني. أهل البادرة: الطغاة غير المأمونين في حالة الغضب.

كما يفترض توثيقنا للنص، عن أول إمام معصوم عند الشيعة هو برهان على فقدان التفسير الشيعي للآية دليله الشرعي. كما أنه برفع العصمة عن أعظم إمام في الاسلام لا يبقي مثلها لشخص آخر من خليفة أو سلطان أو قائد.

يستفاد من تاريخ خلافة علي أن خصاماً مفتوحاً بينه وبين رعاياه كان يجري في المجلس العام، وكان بعض الناس يقاطعونه أثناء خطبته أو يناقشونه في أمر صادر عنه، وقد يحصل أن يشتمه بعضهم. وكان هو يجابه الاعتراضات بطريقة سجالية: يرد على الكلام بالكلام وليس بالسيف. وقد يأتي رده حاداً يشتمل على تأنيب، بينما قد يسكت عن شتيمة. وقد يكاشفه أحدهم بتهديد بالتمرد فيكتفي بمجادلة من هدده دون أن يتخذ إجراءً بحقه، لأنه لم ينفذ تهديده بعد. وكان يستند في ذلك إلى مبدأ شرعه هو لايجيز الاجراءات العقابية التي تتخذ لمنع حصول الجريمة قبل وقوعها. ولدينا مع ذلك حدث تعرض فيه أحد مناوئيه للقتل. حصل هذا حين كان يخطب بعد معركة النهروان ليحث الناس على التأهب لمقاتلة الأمويين، فنهض رجل يدعى أربد ورد عليه متهماً إياه بالتمادي في سفك دماء المسلمين وسكت علي. فقام مالك الاشتر وصرخ: من لهذا الكلب فهب من المسجد فلحقه الناس حتى أدركوه في أحد أسواق الكوفة وكانوا قد تكاثروا عليه فمات تحت أرجلهم دوساً. وجريمة أربد هي مما تعاقب عليه القوانين العسكرية لأنها تتعلق بالتصدي لقرار التعبئة ضد العدو وكان لها في ظروف الخليفة الرابع أثر تخريبي أشد بسبب ما كان يعانيه من التشقق الداخلي الذي لعب فيه عملاء معاوية في معسكره دوراً معروفاً. ولاشك أن سكوت علي عن مقتل أربد بأيدي الجمهور يعني أنه كان موافقاً عليه، لكنه كان سيتركه لو لم يتحرك مالك لأنه لم يكن ليستطيع اتخاذ إجراء يخرج فيه على الأصول القضائية التي التزم بها. ولم تشهد خلافة علي عملية إعدام لسبب سياسي غير حادثة أربد هذه. وكان مقدراً للأيام العصبية التي استغرقت هذه الخلافة أن تدفع صاحبها إلى الاعدام بالجملة على النحو الشائع قديماً في دول الاستبداد الشرقي والغربي معاً. ويبدو إمام

الشيعة هنا متقدماً على الشريعة نفسها لأنها تضمنت عقوبات جلد وتعزيز وإعدام وقطع في جرائم أقل خطراً من جرائم خصومه السياسيين.

كانت تجربة علي قصيرة الأمد. والمعروف أن خلافته انتهت بعد أقل من خمس سنوات على يد الأمويين وانتهت معها الخلافة الراشدية التي اعتبرها عرب صدر الاسلام مثالاً للحكومة اللقاحية. على أن أصداء التجربة استمرت من خلال ذكرياتها القريبة واعتياد الناس عليها. ويروي عن معاوية أنه خاطب وفداً من همدان تجرأ عليه في مجلسه: «يا أهل العراق لقد لمّظكم ابن أبي طالب الجرأة على السلطان، وبطيئاً ما تفطمون» (انظر بلاغات النساء لطيفور) ومعاوية، أو من نطق بهذا الكلام إن كان غيره، يتكلم بلغة مشرعي الاستبداد الأذكياء حين يواجهون تجربة كهذه ويعملون على الخلاص منها. ويمكن اعتبار معاوية، أول امبراطور في الاسلام. لكن التحول باتجاه القمع اليومي لم يتبلور في عهده ولا في عهد ابنه يزيد رغم ما عرف به من طيش، إذا استثنينا سلوك واليه على العراق زياد بن أبيه، وكان معاوية نفسه حليماً واسع الصدر ويتمتع بمزايا شخصية قبلية منعته، وهو يتدرج في تشريع القمع والاستبداد، أن يتحول إلى طاغية من طراز دموي:

تخبرنا مصادر تاريخ الأمويين أن عبد الملك أو ابنه الوليد هو أول من منع الكلام في حضرة الخلفاء وأن عبد الملك حرّم ان يقال للخليفة اتق ا لله، وكانت تقال لمن قبله. وإلى هذا يشير الجاحظ في رسالة «النابتة» بقوله: «وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ بعض الجبابرة وخوّفه من العواقب وأراه في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض حتى قام عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه».ويوصف الوليد بن عبد الملك بأنه أول من تجبر في نفسه. ويستدل من هذا على أن طوق الاستبداد الذي فرضه الامويون على العرب لم يكتمل إلا بالتدريج.

من جهتها، تمسكت المعارضة الاسلامية بالتفسير السياقي لآية الطاعة فأشاعت مبدأ عدم جواز طاعة الخليفة الجائر والفاسق. وقد توصلت بذلك

إلى فرض مقاطعة للأمويين انتظم فيها مثقفو الاسلام من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الأوائل وجعلت الخلافة الأموية شبه معزولة عن محيطها الاسلامي، مما ألجأها إلى التمسك بالعصبية العربية في محاولة للحصول على قاعدة لسلطتها. وكان على المثقف المسلم(*) المتعاون مع الامويين أن يواجه إدانة من زملائه وأزمة ثقة من جمهور الفرق المعارضة، مما جعل عدداً ضئيلاً فقط من المثقفين يجازفون بسمعتهم فيعملون في خدمة الخلفاء. لكن هؤلاء تعاونوا مع عمر بن عبد العزيز بعد أن تأكد لهم نهجه المغاير لأسلافه واعتبروه من أئمة العدل. كما اتجهوا للتعاون مع سلطة القدري يزيد الناقص القصيرة الأمد لنفس الاعتبار. وينظر إلى حكم هذين الخليفتين في التاريخ الاسلامي على أنه استراحة راشدية في مسلسل الارهاب الأموي. وقد استمر المثقفون إلى أوان مبكر من العصر العباسي يعارضون السلطة او يقاطعونها أو يعترضون عليها. ثم أخذوا في التراجع عن ذلك منذ القرن الثالث. وكان الفقهاء وأهل الحديث أسبق من غيرهم إلى المهادنة، وفي وقت لاحق يتصل بما بعد القرن الرابع ـــ وإذا أمكننا تحديد أكثر ضبطاً ففي غضون القرن الخامس الذي شهد الظهور السلجوقي ـ اندمج فقهاء أهل السنة، مع إخفاقهم في إقامة مؤسستهم المستقلة عن الدولة، في جهاز الدولة اندماجاً لا يستثنى منه إلا أنفار من الورعين، كانوا يظهرون بين الفينه والفينة فينتقدون السلطة أو يقاطعونها. ونلمس مع ذلك اتجاهاً معتدلاً في الوسط الفقهي يضع حدوداً لما تجب فيه الطاعة للحكام الظالمين روعيت فيها المصالح العملية للدولة بمستوى لا يشكل خرقاً شديداً لمفهوم آية الطاعة وما يدور في دائرتها من نصوص وأحكام. وفي أوان مقارب، يكف المتكلمون عن هذا النهج فلم يعد من المألوف أن تجد متكلماً يحرض على التعرض للسلطان. ويرتهن ذلك بتحول علم الكلام إلىالدراسة النظرية الخالصة بعد أن كان يعبر عن أغراض حركة المعارضة للأمويين وأوائل

(*) استخدمت اصطلاح «مثقف مسلم» لوصف الفئات التي تأهلت ثقافياً في ظل الاسلام وتمييزاً لها عن الادباء الذين كانوا امتداداً للجاهلية ولم يشملهم نهج المقاطعة كما لم يطالبهم أحد به.

العباسيين. لكن هذا لم يقطع خيط الفكر المعارض على المستوى النظري. وقد مر بنا رأي المعتزلة في مسألة الاعتراض على ا لله. وضمن هذا الاتجاه يمكن أن ندرج الفلاسفة، الذين تجنبوا المجابهة السياسية مع السلطة رغم أن معظمهم تحدث عن مبادىء الحكومة أو السياسة الفاضلة. لكن الرازي عبر عن تحسس من خدمة السلطان لابد أنه كان يعكس الجو السائد آنذاك. والرازي من أبناء القرن الثالث وأوائل الرابع. وقد دافع عن نفسه في رسالة «السيرة الفلسفية» موضحاً أنه خدم السلطان كطبيب فقط ولم يشاركه في فعل سياسي يتجاوز نصحه وحثه على فعل الخير. كما ندد الملاّ صدرا الشيرازي في «الأسفار الأربعة» وهو كتابه الفلسفي الأرأس، بأتباع السلاطين واتهمهم بالترويج لموضوعة الارادة الجزافية للخالق. والارادة الجزافيه اصطلاح إنكاري استخدمه الملا صدر ليعبر به عن مفهوم الاردة الحرة أو المطلقة. ولاشك في أنه قد أراد من هذا اتهامهم بالتنظير للاستبداد تبعاً للمعنى المستفاد من هذه الموضوعة. والفلاسفة على أي حال اشتغلوا في حماية الدولة التي ضمنت له السلامة من الغوغاء الدينية، ولم يكونوا ليقاطعوها وهي ترعاهم.

على أن المعارضة الأمتن والأشد جاءت من المتصوفة التي تبلورت كخط ثقافي متمايز في غضون القرن الثاني. وقد تناولنا هذه الظاهرة الهامة في دراسات سابقة وحققها أدونيس في مجرى دراساته الهامة عن التصوف.

أما الأدباء فكانوا أقرب المثقفين إلى السلطة، التي حرصت على دمجهم في آليتها الحاكمة خاضعة في ذلك لقوة العامل الثقافي في الحضارة الاسلامية، فضلاً عن حاجتها إليهم في أعمال الدعاية. وما يقال عن تفشي ظاهرة المدح قديماً فهو أمر مخصوص بالأدب لاسيما لشعر. وسجل الشعراء العرب في العصور الاسلامية غير مشرف بوجه عام، قياساً على الأقل بالفئات الأخرى من المثقفين. لكن قدراً من الفعل النقدي جرى على ألسنة أدباء الاسلام قد أوصل إلينا موروثاً يستحق الذكر: ويمكن التنويه ببعض ما وردنا عن شعراء كالفرزدق والكميت وبشار ودعبل والسُميسير الأندلسي

والمتنبي وكتاب كالتوحيدي والوهراني. ولكل من هؤلاء مساهمة في النقد السياسي تتفاوت في أهميتها وحجمها. وينفرد الكميت ودعبل بالنقد المنظم المعبر عن توجهات المعارضة الشيعية في طورها المبكر. وموروثهما في هذا الجانب أغنى منه لدى سائر الشعراء بما فيهم شعراء الشيعة الآخرون. وللتوحيدي كتاب مثير خصصه للوزيرين البويهيين الصاحب بن عباد وابن العميد وسماه: «مثالب الوزيرين» وهو من وثائق النقد السياسي البارزة في تاريخ الأدب. أما الوهراني فاشتهر بمناماته ومقاماته ورسائله التي كرسها للنقد والتشهير. وهو قد يكون أفضل كاتب عرفه تاريخ الأدب العربي في هذا المضمار.

توجيهات ضد النقد:

مر بنا في القسم الأول آراء الفريق الذي يعتبر طاعة أولي الأمر غير مشروطة ويحرم الاعتراض عليهم. وقد ذكرنا من القائلين بذلك أبو يوسف القاضي الذي يمكن اعتباره واحداً من أقدم المنظرين للطاعة والمحرمين للاعتراض والمعارضة. وقد تكوّن مع استمرار ترسخ البيروقراطية الاسلامية مأثور من هذا الغرار ساهم فيه فقهاء وكتّاب سياسيون ومسؤولون وأفراد حاشية. وترجع بدايات هذا التوجه إلى خلافة عثمان لكنه لم يتبلور كمذهب سياسي إلا في أوائل العباسيين. وقد ساهم فيه بقسط أوفر الاداريون والمثقفون السياسيون ذوو الأصل الفارسي، لأنهم ورثة نظام امبراطوري راسخ الجذور في تاريخهم. وكانوا قد نقلوا التراث الاداري والسياسي للساسانيين وسعوا لادخاله في نظام الدولة العباسية. وقد استطاعوا بفضل خبراتهم التي كان العنصر العربي يفتقر إليها أن يصنعوا من خلفاء بني العباس ملوكاً على طراز ملوكهم الغابرين من حيث الابهة والاحتجاب عن الرعية وأسلوب العيش، وقننوا أصول التعامل والتخاطب معهم بما يناسب مركز الملك بوصفه كائناً أعلى لا يصح عليه ما يصح على سائر البشر. ولنقرأ هذا التعليم ليحيى البرمكي[*]:

---

[*] معجم الادباء لياقوت ٢٠/٥ ـ٦.

«مسألة (سؤال) الملوك عن حالها مـن سجية النوكـى (الحمقـى). فـإذا أردت أن تقول كيف أصبح الأمير فقل: أصبح الأمير بالنعمة والكرامـة وإذا كان عليلاً فأردت أن تسأله عن حاله فقل: أنـزل ا لله علـى الأمـير الشـفاء والرحمة. فان الملوك لا تُسأل ولا تشمت (إذا عطسـت) ولا تكيـف (لايقـال لها كيف الحال...)».

وعندما يكون السؤال عن الصحة تجـاوزاً علـى حرمـة الملـك فمـا بـالك بالاعتراض عليه؟ ويلاحظ أن البرمكي استعمل في تعليمه ضمـير الغـائب في مخاطبة الملك أو الأمير. وكان هذا هو الأسلوب المتبع مع الخلفاء والأمراء في الدولة العباسية. وقد تحدث عنه أبو حيان التوحيدي في «مثالب الوزيريـن» مثيراً الانتباه إلى أن الناس قد اعتادوا علـى مخاطبـة ا لله بضمـير المخـاطب دون أن يثلم ذلك من حسن عبادتهم له...

وفي كتاب «الأدب الكبير»(*) نظّم ابن المقفع أصول التعامل مـع الملـك في التوجيه التالي لمن يعمل في خدمة الملوك:

«لا تكونن صحبتك للملوك إلاّ بعد رياضة منك لنفسك علـى طـاعتهم في المكروه عندك، وموافقتهـم فيمـا خـالفك وتقديـر الأمـور علـى أهوائهـم دون هواك وعلى أن لا تكتم سرك عنهـم ولا تسـتطلع علـى مـا كتمـوك، وعلـى الاجتهـاد في رضـاهم والتلطـف لحـاجتهم والتثبيـت لحجتهـم والتصديـق لمقالتهم والتزيين لرأيهم، وعلى قلة الاستقباح لما فعلوا إذا أسـاءوا، وكـثرة النشر لمحاسنهم وحسن الستر على مساوئهم...».

دخلت وصايا البرمكي وابـن المقفـع وأضرابهـم، في أصـول التعـامل مـع أرباب السلطة في العصور الاسلامية وما بعدها وبحثت في المؤلفات الدهائيـة والسياسية التي كتبت لشـرح مبـادىء السياسـة الناجحـة للملـوك والأمـراء أعوانهم ولو أن تأثيرها يضعف في الكتب التي ألفها فقهاء كبـار كالمـاوردي بسبب تعارضها الصريح مع العقيـدة الاسـلامية الـتي لاتوافـق علـى إضفـاء

(*) طبعة دمشق ـ بدون تاريخ ص ٧٢

صفات إلهية على البشر. ومن يتابع الفصول التي تناولت حياة الخلفاء وأعوانهم يجد نتائج هذه التوجيهات ماثلة في ألوهية الخليفة ومن في حكمه وعبودية التابع، الذي يتحول هنا إلى مجرد شيء في حساب المتبوع: مدح شاعر يدعى أبا العَمَيْثَل الأمير طاهر بن الحسين بقصيدة ثم باس يده. فقال له الأمير: ما أخشن شاربك يا أبا العَمَيْثَل: فرد عليه: أيها الأمير إن شوك القنفذ لا يضر ببرثن الأسد... فأعطاه ألف درهم على القصيدة وثلاثة آلاف درهم على هذه الكلمة.

على مستوى آخر، نعثر لدى الشيعة الاثني عشرية على اتجاه نحو عدم التحرش بالسلطة. ورغم أن السلطة التي لايديرها إمام معصوم ليست واجبة الطاعة بحسب العقيدة الشيعية، فإن أئمة الشيعة الاثني عشرية سلكوا بعد هزيمة كربلاء خطاً سلمياً يعتمد التقية كتبرير شرعي للسكوت على مظالم الخلفاء. وكان هذا نهج الأئمة من رابعهم زين العبادين حتى غائبهم الثاني عشر. وقد أوردت مصادرهم توجيهاً لجعفر الصادق يحذر فيه من التعرض للسلطان الجائر رواه ابن شعبة الحراني، وهو من ثقاتهم، في «تحف العقول». وروى اليعقوبي، وهو شيعي اثنا عشري، في تاريخه كلاماً منسوباً لعلي الرضا ـ الامام الثامن ـ بيّن فيه حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نصه: «إنما يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلم. اما صاحب سيف وسوط فلا». (ج٣/١٥٠). وهذا القول ينسجم مع النزعة السلمية لأئمة الاثنا عشرية لاسيما الرضا وخليفتيه محمد الجواد وعلى الهادى. وكان هؤلاء أضعف الأئمة الاثني عشر وأقلهم شأناً. ومن الواضح أنه يشكل انحرافاً عن خط أسلافهم الذين استخلصوا من قاعدة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة سياسية تنفذ بالسيف. وبموجب هذا القول تأخذ القاعدة وضعاً آخر يتحدد بالوعظ الموجه للمحكومين حصراً. وقد صار هذا الانحراف هو السائد في الأوساط الدينية التي عبرت في الاسلام عن الاتجاه التاريخي للدين حيث وجد الوعاظ مادتهم المنبرية في خطايا المحكومين العزّل. وقد لاحظ أبو حيان في نقاش ساخن معهم في

مدخل «مثالب الوزيرين» أنهم اتجهوا هذه الوجهة لأنهم استرخصوا الثمن. لكن في الأمر ما هو أبعد من مجرد نشدان السلامة. وقد مر بنا أن الأوساط الدينية التي أخفقت في إيجاد مؤسستها الخاصة بها قد اندمجت في جهاز الدولة، التي كان عليها أن تستثمر الخدمات التقليدية للعاملين في حقل الدين. ومن هذه الخدمات الوعظ كأداة صالحة لتشويه وعي المحكومين وإشغالهم عن السياسة، وهو غرض مشترك اتفقت عليه الدولة والدين.

ضروزة النقد وعلاقته بسلوك الحاكم:

في كتاب «العزلة» الذي كرّسه البُسْتي (القرن الرابع) لتشريح معاصريه تحدث عن فساد السلاطين في زمانه وذكر من أسبابه أن السلاطين يغرهم ما يسمعونه من المدح والثناء فيمنعهم ذلك من رؤية الحق. ولو أن الناس كاشفوهم بحقيقة ما يفعلون لما خفيت عنهم أخطاؤهم.. والبستي يثبت هنا حقيقة جوهرية عن أثر النقد في الاصلاح وعن السلبيات الناجمة عن غيابه. ولو أنه يبدو متفائلاً أكثر من اللازم حين يعتقد أن الحكام سيغيرون سياستهم بمجرد كشف الحقائق لهم. وقد عبر التوحيدي عن رأي مشابه لرأي البستي، معاصره الأسن، وذلك في استطراد من حديث عن مفاسد الصاحب بن عباد في «مثالب الوزيرين» اتهم فيه حاشية الصاحب بإفساده لأنها تتملقه ولاتعترض عليه في شيء من تصرفاته. قال أبو حيان على طريقته في تتابع المزدوجات «هكذا يفسد من فقد المخطىء له إذا أخطا والمقوّم له إذا اعوجّ والموبخ له إذا أساء. لايسمع إلا صدق سيدنا وأصاب مولانا...».

من نفس المنطلق تحدث مفكر سياسي مرموق هو الماوردي الذي تطرق في مخطوطة «نصيحة الملوك» (من محفوظات المكتبة الوطنية بباريس) إلى عوامل انحلال الدولة فأرجعها إلى سببين عريضين: أحدهما قاعدة ولاية العهد التي تدفع إلى السلطة بملوك غير أكفاء لمجرد كونهم من أبناء الحاكم السابق فتجعل الدولة رهن المصادفات أما الثاني فهو خوف الحكام من النقد وميلهم من ثم إلى تقريب المنافقين والمتزلفين وإبعاد الحكماء الناصحين

لهم. وينجم عن هذا وقوع الحاكم فريسة أهوائه وأخطائه، التي تتفاقم فتؤدي بالدولة إلى الانهيار...

إن الماوردي يرفع مسألة النقد إلى مستوى الركن الداعم أو الهادم للدولة، بإعطائه تأثيراً مكافئاً لمبدأ كبير في أنظمة الحكم، هو ولاية العهد، طالما اعتبر مسؤولاً عن خراب الدول. كما أنه يلمس في نفس الوقت أثر الدعاية في تخريب شخصية الحاكم. والماوردي يصدر في ذلك عن واجب النصيحة للحكام الذين وجه إليهم مؤلفاته الدهائية. والنقد المطلوب عنده هو نقد الأعوان وليس نقد العامة. وهذا هو الاطار المشترك بينه وبين البستي والتوحيدي اللذين ربطا فساد الحاكم بفساد بطانته من المتزلفين والمداحين. ويشترك الثلاثة في توكيد ضرورة النقد المفترض صدوره عن الأعوان وهم في ذلك مستندون إلى وعيهم الخاص كمثقفين. وبالنظر إلى عدم انتمائهم إلى حركة المعارضة، فمن المستبعد أن يكونوا قد نظروا في تقريراتهم الحصيفة هذه إلى حديث «كلمة حق عند سلطان جائر» بما يعنيه من التنديد العلني المساوق لمفهوم الجهاد. ولو إنهم يقدمون بذلك دليلاً على امتداد النزعة النقدية إلى فئات وأوساط ليست بالضرورة مناهضة للسلطة.

علاقة النقد بالوعي:

كان العراق قد تصدر حركة المعارضة في الاسلام منذ الخروج المسلح على الخليفة الثالث. وقد اشتهر أهل العراق لذلك بكثرة العصيان والشقاق. وفي المقابل، تميزت بلاد الشلام بالهدوء النسبي تحت حكم الولاة والخلفاء الأمويين، كما عرف أهل الشام بالولاء لهم وقلة العصيان عليهم. ولهذه الأحوال المتضاربة بين البلدين ظروف ومسببات لاعلاقة لها بموضوع بحثنا. وما يعنينا الآن هو تحليل ورد عن الجاحظ للسبب الذي جعل أهل العراق متمردين وأهل الشام مطيعين بحسب مقاييس وحقائق العصور الاسلامية. ولأهمية هذا التحليل أقتبسه كاملاً كما أورده شارح نهج البلاغة (٥١٤/١):

«العلة في عصيان أهل العراق على الأمراء وطاعة أهل الشام أن أهل العراق أهل نظر وذوو فطن ثاقبة. ومع الفطنة والنظر يكون التنقيب والبحث. ومع التنقيب والبحث يكون الطعن والقدح والترجيح بين الرجال والتمييز بين الرؤساء وإظهار عيوب الأمراء. وأهل الشام ذوو بلادة وتقليد وجمود على رأي واحد لا يرون النظر ولا يسألون عن مغيب الأحوال».

لا يمكن الحكم على بلد واحد إنه بليد ولا على آخر إنه ثاقب النظر، ولو أن بغداد كانت، كما الكوفة والبصرة، حاضرة الثقافة الاسلامية ردحاً طويلاً من الزمن. والعلة في عصيان أهل العراق وطاعة أهل الشام هي ظروف كل منهما. لكن دور الوعي في إثارة التمرد وتأهيل نزعة النقد والاعتراض هو ما يلمسه الجاحظ في تحليله المتبصر. وقد تصور علاقة متدرجة بين العصيان والادراك رتبها على الحالات التي تناولها التحليل أن النظر والفطنة الثاقبة يدفعان إلى التنقيب والبحث وأن التنقيب والبحث يمكّنان من الترجيح والتمييز بين الرؤساء مع ما يترتب عليه من القدرة على استظهار عيوبهم وبالتالي الطعن عليهم والقدح فيهم. وعلى هذا يكون تدرج العصيان مع تدرج سيرورة الوعي على الصورة الآتية:

فطنة ثاقبة ونظر ــ بحث وتنقيب ــ ملكة الترجيح والتمييز بين الرؤساء ــ القدرة على استظهار عيوبهم ــ نقدهم والعصيان عليهم.

ومثلما يكون العصيان دلالة وعي، تكون الطاعة دليل تقليد وجمود على رأي واحد، حيث يتوقف السؤال ولايتوفر حافز للنظر والتنقيب. إن الجاحظ يقلب صورة قائمة في الأذهان تسمي المتمرد جاهلاً والمطيع عاقلاً فيؤشر أحد الفروق الفاصلة بين الفكر العقلاني والفكر الديني.

إن تحليل الجاحظ هذا يحتفظ بقيمته كاتجاه لربط المعارضة بروح البحث والسؤال ولو أنه كموضوع قد لا يكون بالدقة التي استسلم إليها الجاحظ، فأهل الشام رغم التدجين الذي فُرض عليهم تحت الحكم الأموي، لم يكونوا على هذا القدر من الاستسلام ناهيك عن أن يكونوا بلداء. وقد سجل تاريخ الخلافة الأموية تحركات شامية مناوئة لبعض

الخلفاء منها تمرد قاموا به بعد اغتيال عمر بن عبد العزيز للمطالبة بـالعودة إلى سياسته، والحركة المسلحة التي قادها يزيد بن الوليد (الناقص) في ضاحية المزة وأدت إلى إسقاط الوليد الثاني وإقامة خلافة ذات اتجاه معتزلي في دمشق.

نكتة استشراقية: اطلعت بعد كتابة هذا البحث عل بحث مماثل للمستشرق البريطاني برنارد لويس أهمل فيه جميع النصوص والروايات والمواقف المتعلقة بمبدأ الطاعة المشروطة، وتمسك بموقف فقيه حنبلي واحد أفتى بالطاعة الغير مشروطة وهذه لصوصية في علم التاريخ تتمشى مع لصوصية الغربيين في ميادين التجارة والاقتصاد فالغربيون لا يسرقون الثروات المادية فقط بل والثروات الحضارية والروحية بتزويرهم المتعمد لتاريخ شعوب الشرق واخفاء منجزاتها الحضارية وإبداعات مثقفيها ووعي جماهيرها المتمردة دائماً على الظلم والعدوان من جانب الحكام.

نصوص ومواقف

أبو حيان التوحيدي يدافع عن حقه في نقد الحكام:

من ذا يزري على هذا المذهب إذا خرج القول فيه معضوداً بالحجة ممدوداً (من المدد) بالمعذرة معقوداً بالنَصْفة (الانصاف) وكان فيه برد الغليل وشفاء الصدور وتخفيف الكاهل من ثقل الغيظ على أجمل وجه وأسهل طريق؟

ومتى كان ذكر المهتوك حراماً والتشنيع على الفاسق منكراً؟

في مقدمة كتاب «مثالب الوزيرين» والكتاب مكرس لفضح سياسة اثنين من وزراء السلالة البويهية في القرن الرابع هـ.

ثمن اشتغال المثقفين في خدمة السلطة وارتزاقهم منها:

لا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر بهم والاستعانة بهم على أغراضهم والتجمل بغشيان (حضور) مجالسهم وتكليفهم المواضبة على الدعاء والثناء والتزكية لهم في حضورهم وغيابهم. فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً، وبالتردد في الخدمة ثانياً وبالثناء والدعاء ثالثاً وبالمساعدة له على أغراضه عند الاستعانة رابعاً وبتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامساً، وباظهار الحب والمولاة والمناصرة له على أعدائه سادساً، وبالتستر على ظلمه ومقابحه ومساوىء أعماله سابعاً، لم ينعم عليه بدرهم واحد.

الغزالي في (أحياء علوم الدين) ـ كتاب الحلال والحرام ـ الباب الخامس

النهي عن مدح السلاطين

حديث نبوي اخرجه أحمد بن حنبل في المسْند:

احثوا في وجوده المداحين التراب

موقف

كان أبو الجيش خُمارَوَيْه الطولوني حاكم مصر والشام (القرن الثالث) يجبر الخدم على اللواط بهم، فاستفتوا الفقهاء في عقوبة اللوطي فقالوا: إنه القتل. فتواطأ الخدم على قتله فقتلوه في قصره ليلاً بدمشق وهربوا.

تهذيب تاريخ دمشق في ترجمة أبو الجيش

موقف

في أمالي الشريف المرتضى

استجوب الحجاج خارجياً يدعى الحُطيْط:

س: ما تقول في عبد الملك (الخليفة)؟

ج: ماذا أقول في رجل أنت خطيئة من خطاياه؟

س: فهل هممت بي قط (هل فكرت بقتلي؟)

ج: نعم! ولكن حال بيننا فِراق وقدر. وقد أعطيت الله عهداً لاصدقن إذا سألتني. وإن خليت عني (اخرجتني) لاطلبنك ولئن عذبتني لاصبرن لك.

فقتله.

مقاطعة السلطة:

ـ قال خياط لعبد الله بن المبارك: أنا أخيط ثياب السلاطين فهل أنا من أعوان الظلمة؟ فقال له: كلا. إنما أعوان الظَلَمة من يبيع لك الخيط والإبرة. أما أنت فمن الظلمة أنفسهم.

احياء علوم الدين/ فصل آداب الضيافة

عبد الله بن المبارك حَبرٌ مخضرم أموي عباسي

ـ سفيان الثوري:

في جهنم وادي لا يسكنه إلا القراء الزوارون للملوك.

أحياء علوم الدين /كتاب الحلال والحرام

القراء: اسم كان يطلق في القرنين الأول والثاني هـ على المشتغلين بالعلوم الدينية.

ـ رد أحد القضاة شهادة رجل لأنه حضر مائدة السلطان.

فقال له: كنت مكرهاً. فقال:

رأيتك تقصد الأطيب وتكبر اللقمة.

ـ في شرح نهج البلاغة لابن أبي الجديد: جاءت امرأة إلى أحمد بن حنبل فسألته: انا نغزل على سطوحنا فتمر بنا مشاعل الطاهرية فيقع شعاعها علينا فهل يجوز الغزل في ضوئها؟ فقال: لاتغزلي في ضوء مشاعلهم.

الطاهرية أسرة من الأمراء الفرس في القرن الثالث ببغداد.

ـ وفي احياء علوم الدين للغزالي:

سأل عسكري فقيهاً عن الطريق فسكت الفقيه وتصامم. والسبب هو خوفه من أن يكون متوجهاً إلى ارتكاب ظلم فيكون بارشاده إلى الطريق معيناً له عن الظلم.

وقد علق الغزالي على ذلك:

هذه المبالغة لم تنقل عن السلف مع الفساق ولا مع الكفار من أهل الذمة وإنما هي للظلمة خاصة. لأن المعصية تنقسم إلى لازمة ومتعدية والفسق لازم ولايتعدى، وكذا الكفر هو جناية على حق ا لله وحسابه على ا لله. وأما ظلم الولاة فهو متعدي.

اللازم يريد به الفعل الذي يضر صاحبه فقط والمتعدي هو الذي يتعدى ضرره إلى الناس. والفسق والكفر لازمان لأنهما يضران صاحبهما فقط. بمعنى أن الكفر لا يضر الناس؟

أما الظلم فهو الاضرار بالناس ولذلك يتساهل المسلم الورع مع الفاسق والكافر ولا يتساهل مع الظالم.

ـ وفي بستان العارفين للسمرقندي وهو من كتب التصوف:

البقر إذا ذبح لأجل الأمير يكره أكله إلا للسجناء.

مسئولية الحاكم عن تدهور الأخلاق:

قال صَعصعة بن صَوْحان لعثمان بن عفان:

ياأمير المؤمنين ملت (من الميل) فمالت أمتك.

اعتدل ياأمير المؤمنين تعتدل أمتك.

تهذيب تاريخ دمشق ٤٢٦/٦/ ترجمة صعصعة

صعصعة بن صوحان من زعماء صدر الاسلام. كان من أنصار علي بن أبي طالب.

موقف:

اعتقل الحجاج بن يوسف الثقفي حاكم العراق للامويين امرأة من الخوارج وأحضرها بين يديه فجعل يكلمها ولاتكلمه وهي معرضة عنه. فقال لها أحد الشرطة: الأمير يكلمك وأنت معرضة عنه؟ فقالت: أني استحي أن أنظر إلى من لاينظر ا لله إليه.. فأمر الحجاج بقتلها.

موقف:

دخل مالك بن دينار على بلال بن أبي بردة، والي البصرة للامويين، فقال له بلال: ادع ا لله لي. فقال: ماينفعك دعائي وعلى بابك أكثر من مئتين يدعون عليك؟

تهذيب تاريخ دمشق ٣٢٣/٣ ترجمة بلال

مالك دينار: فقيه ومتكلم مخضرم أموي/عباسي

كان إذا دعي إلى وليمة اشترط أن لا يكون فيها أحد من أفراد السلطة.

لما خطب زياد بن أبيه خطبته التي افتتح بها ولايته للكوفة في خلافة معاوية بن أبي سفيان أول خلفاء الأمويين قال فيها: لاخذن البريء بالسقيم والمطيع بالعاصي والمقبل بالمدبر. فنهض إليه أبو بلال مِرْداس ورد عليه قائلاً:

لقد خالفت ما حكم به القرآن إذ يقول: ولا تزر وازرة وزر أخرى.

أبو بلال مرداس من زعماء الخوارج اشترك في حركة مسلحة ضد وريث زياد وهو ولده عبيد ا لله وقتل في المعركة.

ابن عساكر. تهذيب تاريخ دمشق ٤١٦/٥ في ترجمة زياد بن أبيه

نقد الطاعة العمياء:

كان عبد ا لله بن معاوية يقول لأهل خراسان منددا بأتباعهم لأبو مسلم الخراساني:

ليس في الأرض أحمق منكم يا أهل خراسان في طاعتكم لهذا الرجل قبل أن تراجعوه في شيء وتسألوه عنه. وا لله ما رضيت الملائكة بهذا عن ا لله حتى راجعته في أمر آدم فقالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟

سرح العيون لابن نباتة ص ١٩٠

عبد ا لله بن معاوية من أحفاد أبي طالب. كان متمرداً.

أبو مسلم الخراساني: القائد العسكري للدعوة العباسية في خراسان.

نقد العدالة الإلهية والتشكيك في حكمتها:

ابن الراوندي يخاطب ا لله:

قسمت بين الورى معايشهم ... قسمة سكران بيّنَ الغَلَطِ

لو قسم الرزق هكذا رجل ... قيل له قد جننت فاستعط

الورى: الناس.

استعط: استعمل السَعوط وهو دواء قديم للجنون.

ابن الراوندي: زنديق من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)

البحتري:

ولم أر كالدنيا خليلة صاحب ... محب متى تحسن بعينيه تَطْلُق

تراها عياناً وهي صنعة واحدٍ ... فتحسبها صنعى لطيف وأخرق

في البيت الأول يشير إلى أن الحياة ما أن تحلو للانسان حتى تفارقه. وقوله «تطلق» يريد به الطلاق.

شاعر مجهول:

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل | وترزق مجنوناً وترزق أحمقا
فلا ذنب يارب السماء على امرىء | رأى منك مالا يشتهى فتزندقا

آخر:

كم عالم عالم أعيت مذاهبه | وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الالباب حائرة | وصيّر العالم النِحرير زنديقا

أعيت مذاهبه: انسدت عليه الطرق.

تجشيع الناس على نقد الحكام:

في تاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزي، كان عمر بن الخطاب يقول: رحم ا لله امرءاً اهدى إلينا عيوبنا

ص ١٥٣

وتشجيعهم على قتلهم إذا انحرفوا:

في تاريخ الطبري: قال عمر بن الخطاب:

لن يعجز الناس أن يولوا (يعيّنوا) رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه وأن جنف (انحرف) قتلوه.

فاعترض عليه أحدهم:

ماعليك لو قلت ان تعوج عزلوه؟

فقال: لا! القتل انكل لمن بعده.

يريد أنه أشد ردعاً لغيره من الحكام.

٣/٢٨٠ فصل مقتل عمر بن الخطاب

الحث على مقاطعة السلطة

قال سيفان الثوري:

من تبسم في وجه ظالم أو أخذ من عطائه فقد نقض عرى الاسلام وكتب من جملة أعوان الظَّلَمَة.

تنبيه المغترين للشعراني ص٢٣

عبد الرحمن بن زياد الافريقي:

كنت اطلب العلم مع أبي جعفر المنصور قبل الخلافة فلما ولي الخلافة وفدت إليه فقال: كيف سلطاني من سلطان بني أمية قلت: مارأيت في سلطانهم من الجور إلا رأيته في سلطانك فقال انا لانجد الأعوان. قلت قال عمر بن عبد العزيز أن السلطان بمنزلة السوق بجلب إليها ما ينفق فيها فإن كان براً أتوه ببرهم وأن كان فاجراً أتوه بفجورهم. فأطرق. تاريخ الخلفاء ٢٦٨.

من اللقاحية إلى الشورى

مشروع الديمقراطية العربية في بواكيره

مفردة تداولتها المعاجم والدواوين والتواريخ وكان حرياً بها أن تعرف لانها تفسر أمور كثيرة تبقى بلا تفسير أو تتفسر بالغلط إذا لم تؤخذ تلك المفردة في حساب المؤرخ. تقول المعاجم في مادة ل ق ح «قوم لقاح: لايدينون لسلطان». ومثله في مادة د ك ل: «الدكلة بفتحتين، من لايجيبون السلطان من عزهم». ولم تشيع الدكلة وشاعت اللقاح فصرنا نقرأ عن بني رياح:

أبوا دين الملوك فهم لقاح إذا هيجوا إلى حرب أشاحوا

وعن قريش إنها:

«لقاح لاتَملك ولاتُملَك» يعني لا تَحكم ولاتُحكم..

وللجاحظ في «الحيوان» عن مكة:

إنها لم تزل أمنا ولقاحاً لاتؤدي اتاوة و لا تدين للملوك.

وفي «معجم البلدان» حيث ينقل ياقوت عن محمد بن بحر في مادة سجستان:

«سجستان احدى بلدان المشرق ولم تزل لقاحاً على الضيم ممتنعة من الهضم». وسجستان هذه كانت من ساحات الخوارج، المسلّحين دائماً.

واحتار المعجميون في ردها إلى جذر يفسر معناها لأن اللقاح كلمة تدور حول التناسل في الحيوان والنبات ولا قرينة بينها وبين معناها السياسي الدولتي هذا. واحترت معهم حتى هداني تلميذي مالك مسلماني إلى كلمة في القاموس السرياني هي لقحا فرجعت إليها فوجدتها تعني ماوراء المدينة من

ضواحي أو أرياف. وسكان هذه المطارح بعيدون عن مركز الدولة وهم في العموم فلاحون يحكمون أنفسهم بأنفسهم ما لم يتسلط عليهم إقطاعي، وهو قلما يتسلط في المجتمعات الشرقية التي لم تعرف التمركز الاقطاعي كما عرفته أوروبا. وتطورت لقحا إلى لقاح وأخذت في العربية الجاهلية معنى اصطلاحي يعبر عن ظاهرة سياسية دولتية حكمت الوعي العربي في الجاهلية وامتدت بتأثيرها الضاغط إلى الاسلام. وأصل القضية هي البداوة التي تتماهى باللاسلطة لكنها استوعيت في ذهن العربي الجاهلي فتوغلت في ثقافته الأدبية لتتشكل من ثم موقف أو ظاهرة نسميها ظاهرة رفض السلطة رفضاً واعياً ثقافياً معبراً عنه بالشعر والكلام اليومي لأنه يصبح من قواعد الحياة السياسية لشعب يرادف بين الرعوية والتبعية. فالعربي النموذجي هو الذي لا يرد على دعوة سلطان من عزه ويرى في السلطان نقيضاً لجوهره الفاعل الموجب ينقله إذا استجاب له إلى وضعية المفعول السالب. وهذه الفاعلية الموجبة هي التي تطورت في التصوف القطباني إلى رفض المخلوقية لأنها سلب وإلى القول بالندّية لان فيها تتجوهر ذات الانسان الذي ظهر ليكون مالكاً لا مملوكاً وحاكماً لا محكوماً. وهي تجري في ذلك النسق اللقاحي الذي يجعل الجاهلي يرفض أن يخاطب باسم: عبد ا لله.

ويعكس الأدب الجاهلي وامتداده في صدر الاسلام والمدة الأموية حالة الصراع بين الشخصية اللقاحية والدولتية الاسلامية كما تبلورت على يد الامويين. ومن خلال الأدب تتوضح لقاحية العربي في قبائله الشتى قرشياً أم رياحياً أم تميمياً أم حنفياً وما وراء ذلك من قبائل تتفق في معظمها على اللقاح وتصارع تحت راية التدكل.

وفي مواجهة هذا الوضع اللقاحي الشامل لعرب الجاهلية لم يكن أمام أي تحرك تاريخي لاجراء النهوض والنُقلة من حال إلى حال غير سلوك درب النبوات. وقد رأى الانبياء الذين تنافسوا على هذه المهمة ما حل بمشروع النعمان بن المنذر الذي أراد توحيد العرب لمواجهة الحكم الساساني وأساء تقدير الوضع فتحرك من خلال كونه «ملك». فكانت

حروبه مع العرب لامع الفرس إذ لم يقتنع العرب بوجوب التخلي عن لقاحيتهم والدخول في جبهة مع ملك يقودهم في محاربة المحتل الأجنبي. وكان اختيار درب النبوة هو العبرة التي استفادها اللاحقون من تجربة النعمان.

ومع أن النبوة العربية تأتي في مجرى التقاليد اليهمسيحية فهي قد ارتهنت أيضاً بوضع مخصوص يتعلق بالعرب والتقاليد الجاهلية. إن المهمة التي أريد للأنبياء العرب انجازها كانت متعذرة بالزعامة العادية للزعماء أو الملوك كما بينت تجربة النعمان وكما كان حال الكيانات الملوكية في اليمن من حيث الحدود النهائية لسلطة الملك في الزمان والمكان. وقد وفرت النبوة شمول زماني مكاني لا توفره الملوكية لكنها أيضاً ضمنت لمشروع النبي أن ينجح أولاً في موقع انطلاقه. أما السر في نجاحه فيرجع إلى مجاراته للقاحية العربية، التي تورط الملوك في مواجهتها وغلبوا على أمرهم. وكان بعض العرب قد استصعب التصديق بالوحي حتى أن رجلاً من ثقيف قال لمحمد أن يبعد عنه لأنه لايريد الكلام معه ان كان كاذباً وهو أيضاً يهوله أن يتكلم مع رجل يأتيه الوحي من السماء ان كان صادقاً. وهذه مخصوصة بانفار من ذوي الالمعية والفطنة العالية. أما عامة العرب فكانت معنيّة أن لايتسلط عليها ملك فكانت النبوة حلاً للأشكال يسهل معه الانقياد لأمر سماوي يعم الجميع ولايستهدف فرداً واحداً بالاستخضاع لأن أوامر النبي غير ملزمة بحكم القسر بل هي طوعية تأتي على جهة التعبد. وخصال النبي ليست هي خصال الملك. فالنبي لايسكن القصر وليس له حاشية ولا حرس ومقره المسجد وهو محل عام لجميع الناس. ولا يجلس النبي على عرش بل يعتلي المنبر إذا أراد أن يخطب ويجلس فيما عدا ذاك مع أصحابه على فراش المسجد.. والنبي غير متوج وإنما معمم مثل سائر العرب ولا يلبس الذهب والحرير، اللذين حُرِّما على رجال المسلمين ولا يركب البراذين[1] بل الجمل في السفر والحصان في الحرب والحمار في تنقله

---

[1] البراذين جمع برذون، كفرعون، بغال محسنة ومدربة على المشي بطريقة تلائم الارستقراطيين، وكانت لهم بمثابة سيارات الليموزين عند المعاصرين. ولذلك امتنع قادة الاسلام الأوائل عن ركوبها.

داخل مدينته. ومركوباته غير مزينة. وكثيراً ما يكون الحمار بلا إكاف (برذعة).

نجح النبي محمد فيما فشل فيه الملوك فأنشأ مجتمعاً وكياناً سياسياً منظماً بقدر معين من السلطة. ويسيء الباحثون المعاصرون كعادتهم فهم طبيعة هذه السلطة باساءة فهمهم للآية التي نصت عليها: «فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم. ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً». فهي سلطة حَكَم لا سلطة حاكم. وليس فيها تعارض مع مقتضى اللقاح لأن الفصل بين الناس في الخصومات من أوليات الحياة الاجتماعية. والكيان السياسي المنظم الذي وافق العرب على الانتظام فيه مدار بقيادة نبوية وليس بسلطة آمره. فالنبي يقود ولايحكم. وهي صفة الحكيم الذي أراده لاوتسه بديلاً عن الامبراطور.

إن الأحكام التي شرعت لتنفذ هي أحكام قضائية وليست سياسية. والعقوبات مخصوصة بالجرائم العادية من قتل وسرقة وزنا. وقد قننت العقوبات حسب المفهوم القديم للجريمة والذي يرجع إلى شريعة حموربّي عن طريق التوراة. وفي هذه النقطة كان الشرع الاسلامي قاسياً وهمجياً بالقياس إلى العرف الجاهلي. وقد كرس همجية التوراة التي مارست تأثير شديد على الشريعة المحمدية في الطور المدني من جهة الأحكام القضائية. ولو أن فظاظة العقوبات جعلت تنفيذها نادراً في عهد النبي نفسه. وليس لدينا إلا القليل من الحالات التي طبقت فيها عقوبة الرجم البشعة. أما جلد الزاني فوضعت له شروط تجعله خفيفاً ورمزياً إلى حد كبير. كما وضعت قيود لاثبات حصول الزنا يتعذر الوفاء بها غالباً. لكن عقوبة السرقة بقطع اليد كانت سائدة في شتى الأزمنة. وأهملت في مقابل ذلك عقوبات كثيرة تضمنتها شريعة حمورابي كالعقوبات المفروضة على الخطأ في التطبيب وعقوبات عقوق الوالدين والاساءة إليهما.

كانت العقوبات القضائية هي المتعارضة مع لقاحية الجاهليين. أما في طريقة الحكم ومعالجة الخلافات السياسية فقد روعيت اللقاحية بالتمام.

وقد امتنع النبي عن فرض عقوبة على الخيانة ذات الطابع العسكري كما حصل في قضية حاطب بن أبي بَلْتَعة. كان لايريد أن يقال أن محمد يقتل أصحابه/ حتى الخونة منهم. لكنه فرض العقوبة على الخيانة إذا ارتبطت بالردة عن الاسلام والالتحاق بمعسكر العدو. وحكم المرتد هنا مرتبط بحالة الحرب. وقد تعسف فيه الفقهاء حين جعلوه حكماً عاماً للمرتد في أي ظرف. وليس لهم سند من القرآن الذي لم ينص على عقوبة للمرتد في الدنيا واكتفى بتهديده بعذاب الآخرة.

يمكن تصنيف حكم النبوة في المدينة حتى نهايته بعد عشر سنوات من الهجرة أي من وصول محمد إلى يثرب بأنه «حكم شعبي» بلغة عصرنا و«حكم لقاحي» بلغة الجاهليين. واللقاحية كما عرّفناها في الأصل هي رفض الاذعان للسلطة لكن اللقاحيين قبلوا بحكم النبي محمد ضمن شروطهم وهي أن لا يكون ملكاً ولا يسير فيهم بسيرة كسرى وقيصر. وكثيراً ما يسمى مثل هذا الحكم عند المعاصرين «ديمقراطية عسكرية» حيث ينهض رجل ليقود قومه في غزو الاصقاع المجاورة ويوزع الغنائم بينهم بالتساوي ولا يأخذ هو أكثر من أي فرد من اتباعه، كما يتعامل معهم بطريقة أبوية فلا يكون متسلطاً عليهم بل يتصرف معهم بوصفه زعيمهم الأبوي. ولا يصدق هذا الوصف على زعامة النبي محمد لاعتبارين، الأول أنه كان يقود أمة كبيرة باتجاه مشروع تاريخي كبير وليس مجرد مجموعة قبلية مدفوعة بالبحث الأحادي عن الغنائم. الاعتبار الثاني أن طريقة محمد في الحكم تخلو من الأسس التي ينهض عليها مفهوم الديمقراطية. ويمكننا في الحقيقة تسمية محمد حاكم لقاحي أو شعبي وليس حاكم ديمقراطي، إذ لم تعرف دولته التي امتدت إلى العربيا كلها مؤسسات أو شكليات حكم ديمقراطي من الغرار المعهود. إن الديمقراطية تعني الانتخاب، انتخاب رأس الدولة وانتخاب مندوبي الشعب الذين يرجع إليهم الرأس في الحكم كما تعني وجود معارضة قانونية منظمة تقف في وجه الحاكم وتسعى للحلول محله في دورة انتخابية أخرى. وليس شيء من ذلك كان حاصلاً في دولة محمد.

وفيما يخص اللقاحيين فإنهم لم يجدوا حاجة إلى اجراءات كهذه، حى لو طرأت على بال أحد في ذلك الوقت، لأن النبوة كانت تضمن تسيير الزعامة الحاكمة عليهم وفق المبادىء اللقاحية الرائجة بينهم. ومصطلح الديمقراطية العسكرية من هذه الجهة غير معبّر حتى عن الحالة المفردة لزعيم قبيلة أبوي. وينبغي عدم استعمال المصطلحات بطريقة عشوائية تخرجها عن ماهياتها فمثل هذه الحالة يمكن أن توصف بأنها زعامة أبوية أو قيادة شعبية إذا كانت في نطاق أمة/ أوسع من نطاق قبيلة/ أو تسميتها بالمصطلح المحلي السائد كأن تكون لقاحية فيما يخص العرب.

على أن القرآن تضمن آيتين ذكرت فيهما الشورى. هما الآية ١٥٩ من آل عمران: «فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر». والآية ٣٨ شورى ونصها: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم». وفي الأولى توجيه لمحمد بأن يشاور أصحابه في شئونه العامة أما الثانية فتجعل من مزايا المسلمين الجيدين إدارة أمورهم بالشورى. والمعول في قضية الشورى على هذه الآية. أما الآية الأولى فتدخل في باب الاستشارة العادية ولاتعلق لها باجراء الحكم على الشورى. والآية الثانية، آية الشورى ـ التي أطلقت على السورة كلها ـ تبدو مكرسة لما بعد النبوة. وهذا هو الذي حصل بالفعل. فبعد وفاة النبي اجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة للتشاور فيمن يختارونه لخلافة النبي. وقد تثبتت في السقيفة جملة المبادىء التي ميزت طريقة الحكم في الاسلام عن السائد في ذلك الزمن وهي:

١ ـ عدم انتقال الحكم بالوراثة.

٢ ـ اختيار رأس الدولة وليس تعيينه.

٣ ـ استحداث لقب خليفة لرأس الدولة مقابل الملك أو الامبراطور أو الأمير.

إن السقيفة تستوعب نقاط القوة الاساسية في مفهوم الدولة الاسلامي. وقد طبقت فيها أسس اللقاحية الجاهلية بتجاوز النظام الملكي أو الامبراطوري إلى نظام الخلافة وهو نظام جديد يتلاءم أيضاً مع حيثيات

التغيير الثوري الذي جاء به الاسلام. وكان الفرق بين الخليفة والملك واضحاً عند جمهور المسلمين وهم جمهور العرب ولو أن التمييز بينهما ينسب إلى سلمان الفارسي وهو غير بعيد عن توجهات جمهور العرب لأنه جاء إليهم محملاً بالارث المزدكي لا الارث الساساني. وكان للمزدكية حضور في الجاهلية وانتشرت بين قبائل كبرى كقبيلة تميم. وقد تمسك الامويون والعباسيون بلقب الخليفة رغم صلابة نظامهم الامبراطوري لأنهم كانوا غير قادرين على مواجهة جمهور العرب بوجه ملكي سافر. ولم يخف ذلك على أي حال عن وعي المعارضة اللقاحية للأمويين فظهر في ذلك الوقت، حديث يقول: «الخلافة ثلاثون ثم يكون المُلك». ويرجع وضع الحديث إلى زمن معاوية وواضعه اما أن يكون سفينة مولى أم سلمة، وهي من أمهات المؤمنين وكانت قد انحازت إلى جانب علي بن أبي طالب وجماعته، أو أبو بكرة، وهو صحابي من فقراء ثقيف. وقد حدث الأخير به معاوية فأمر باخراجه من مجلسه بعد أن ضُرب وأُهين (مُسند أحمد). وفي الروض الأُنُف[1] إن سفينة قال وقد قيل له أن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم: «كذبت استاه بني الزرقاء بل هم ملوك». وبالاستناد إلى هذا الحديث قال ابن كثير في «البداية والنهاية» «ان السّنة أن يقال لمعاوية ملك ولايقال له خليفة».

الخلافة إذن هي نظام الحكم الاسلامي الذي دُشن في السقيفة. ومن حيث السياسة وطريقة الحكم تكون الخلافة استمرار للنبوة والخليفة استمرار للنبي: يحكم بدون شكليات ولا امتيازات. ولا يسكن في قصر، ومقره المسجد ويرتقي المنبر للخطبة أو لاصدار القرارات ويجلس فيما عدا ذلك مع الناس على فراش المسجد ويركب الجمل في السفر والحصان في الحرب والحمار في تنقله داخل البلد ولا يركب البراذين ويأخذ من بيت المال راتب يكفيه لمعيشة وسط بلا تقشف أو ترف. ومع ذلك فقد تخوف العرب من أن يكون خليفة النبي ملكاً. وارتسمت لديهم صورة أبو بكر وهو

---

[1] ٢/٧٧.

يحكم كغيره من الملوك ويورث الحكم من بعده لابنه الأكبر كما قال شاعر الردة:

أيورثها بكراً إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

وكان ذلك هو السبب الأكبر وراء الردة. لكن الصورة الكريهة لم تدم طويلاً وفهم أكثر العرب أن خليفة النبي نبي مثله لاملك ويفترض أن الوفود التي أرسلت من المدينة إلى المرتدين قد أوضحت لهم الحقائق بهذا الخصوص، مما يفسر السرعة في احتواء حركة الردة التي لم يكن بمقدور جيش المدينة الصغير التغلب عليها لو أن اللقاحيين واصلوا خوضها حتى النهاية[٢] .

نظام الخلافة من حيث طريقة الحكم هو المستوعى عند المفكرين المسلمين على النحو الذي أورده القلقشندي في «صبح الأعشى» قائلاً:

أعلم أن الخلافة لابتداء الأمر كانت جارية على ما أُلِف من سيرة النبي من خشونة العيش والقرب من الناس واطراح الخُيَلاء وأحوال الملوك، مع ما فُتح على خلفاء السلف من الأقاليم وجبى إليهم من الأموال التي لم يفز عظماء الملوك بجزء من أجزائها.. (٣/٢٦٦).

والقرب من الناس هو الشرط الأكبر على الخليفة عن اللقاحيين وفيه يتمثلن مفهوم الحكم اللقاحي (الشعبي).

وفيما يخص مبدأ الوراثة، كان المرشح للوراثة هو علي بن أبي طالب وهو ابن عم النبي وليس ابنه. على أنه كان في مقام ابنه من حيث العلاقة الحميمة التي توجت بزواجه من فاطمة البنت الاثيرة للنبي. لكن النبي لم ينص على استخلاف علي وإنما صدرت منه إشارات ميل لا ترقى إلى النص. ويترجح عندي أنه كان يريد أن يضمن له السلامة من بعده لكثرة ما رآه من اعدء له بين قريش وجمهرة الصحابة. ولعل مَا جرى على أولاد

[٢] كانت أشد حروب الردة ضراوة هي الحرب مع مسيلمة. وحركة مسيلمة لم تكن ردة بل نبوة منافسة للنبوة القرشية.

فاطمة فيما بعد لم يكن بعيداً عن حدسه الدقيق. وحدس العظماء يقترب من العلم بالغيب. ومن المستبعد فيما وراء ذلك أن يكون النبي قد رشح علي للخلافة وعمره لا يزيد على الثلاثين مع وجود رجال ضخام من مؤسسي الاسلام إلى جانبه. وكانت سياسة محمد لا سيما بعد فتح مكة، هي خط هؤلاء الرجال الذين اقتربوا من ذرائعية تأسيس دولة ومجتمع وحضارة مبتعدين مع محمد عن طموحات المستضعفين الذي تمسكوا بالوعد المكي المنسوخ.

ويلاحظ مع ذلك تمسك المهاجرين من أهل السقيفة بكون الخلافة من حق قريش وحدها. واستندوا في ذلك إلى حديث مشكوك فيه هو قوله «الخلافة في قريش». والمبدأ واقعي على أي حال وقد صوبه ابن خلدون في المقدمة مستنداً إلى نظريته في العصبية. وكانت العصبية بالمفهوم الخلدوني في قريش، التي أقر لها العرب قبل الاسلام بالصدارة لكونها سيدة مكة حاضرة العرب الأولى، والقبيلة الأكثر نفوذاً وثراء. وكان رد القرشيين على الانصار في السقيفة أن العرب لا تدين لهم بالطاعة يقوم على هذا الاعتبار.

مبدأ اختيار الخليفة يتأكد هنا على الضد من قاعدة الوراثة ـ ولاية العهد، وبالتكامل مع صفة الخليفة المتمايزة عن صفة الملك، فالخليفة يأتي بالاختيار والملك بالوراثة، أو الانتزاء. ويدخل المبدأ في حكم الشورى (أمرهم شورى بينهم) والمراد به ليس المشاورة بل الاتفاق على اختيار الخليفة. وهذه هي ولاية الامة كما اصطلح عليها بعض الفقهاء المعاصرين. أما المشاورة (وشاورهم في الأمر) فتعني أخذ آراء ذوي الرأي والخبرة في السياسة الواجب اتباعها وإشراك الجمهور في وضع السياسة. وهي حكم لاحق على اختيار الخليفة. وتتردد عبارة في أحداث صدر الاسلام والأوان الأموي تقول: «رد الأمر شورى أو جعل الأمر شورى» في حالات الخلاف مع رأس الدولة أو مع زعيم الجماعة حيث يدعى بهذا الشعار لتسوية الخلاف بالرجوع إلى الجمهور. وقد يعني اعتزال الخليفة أو الزعيم واختيار آخر بدلاً منه. كذلك استعملت المعارضة مصطلح الشورى بمعنى اختيار الخليفة

في شعارات تقول: «ويعود الأمر شورى»، ويرد ذلك في مقابل ما كان عليه الأمويون والعباسيون من أخذ الرئاسة بالوراثة أو الانتزاء. وليس المراد به التزام الخليفة القائم بالمشاورة في تسيير الشئون العامة بل اختيار خليفة جديد.

الشورى إذن هي طريقة في اختيار الخليفة مغايرة للسائد في الامبراطوريات والممالك المعاصرة للمسلمين. ولا خلاف على ذلك بين المسلمين. وإنما أنكرها الشيعة في فرعيهم الاثني عشري والاسماعيلي لقولهم بالنص، المساوق لقاعدة الوراثة. والشيعة أقلية. وقد تمسكت بالشورى مجمل الفرق الاسلامية وهم الخوارج والقدرية والمعتزلة مع المذاهب الأربعة الكبرى التي اعتبرت فيما بعد مذاهب أهل السنة. وأهمل الخوارج ومعظم المعتزلة شرط القرشية في الخليفة وتمسك بها فقهاء السنة. وقد أشار ابن خلدون إلى زوال العصبية من قريش في زمانه وبالتالي انتفاء شرط القرشي في الخليفة. فالشرط رهن بظروف دون أخرى وليس هو من الاحكام الثابتة. وهذه وجهة نظر مفكر لا فقيه لأن الفقيه متبع لا مبتدع ولا يسعه الاجتهاد في موضع النص ولو أن النص هو حديث مشكوك في صحته. وهذه مشكلة الفقهاء دون أهل العقل الذين يفكرون خارج النص. والحقيقة أن العصبية ذهبت من قريش في غضون العصر الأموي بعد أن ظهرت مراكز نفوذ وقوى جديدة وانحلت قريش نفسها إلى أسر وعشائر لها من النفوذ والقوة ما يزيد على نفوذ قريش في عهد النبوة والراشدين. وعندما استلم العباسيون الخلافة لم يستلموها لأنهم من قريش بل لأنهم أحفاد العباس عم النبي أو أهل بيته كما كانوا يسمون أنفسهم أيام الدعوة. بينما شكل آل أبي طالب مركز نفوذ آخر مستقل عن قريش وتسلموا السلطة في شمال أفريقيا ومصر وفي مطارح أخرى من ديار الاسلام بوصفهم ورثة الرسول لا ورثة قريش.

ولا يرتاح الشيعة لخلافة قريش لأنه وظف لاستخلاف غير آل البيت. ولهم في ذلك حديث آخر يقول: «الأئمة من قريش» ويريدون بهم أئمتهم الاثني عشر علي بن أبي طالب والمنحدرين منه. وبين في ومن فرق،

فالخلافة في قريش تعني أنها حق لجميع القرشيين والأئمة من قريش يأتي على جهة تحديد الانتماء والنسب لأجل التشخيص والتعرف.

لدى البحث عن مدى تطبيق الشورى في نظام الخلافة نجد الامتثال واضح في اختيار أبو بكر في السقيفة. واجتماع السقيفة هو من نوع المؤتمرات التي تعقدها الكتلة القائدة في حركة سياسية تصل إلى الحكم ويتم فيها اختيار خلف للزعيم أو الرئيس الراحل. وقد دار فيها الصراع الذي يدور عادة في هذه المؤتمرات وانتهت بالاتفاق على اختيار الخلف بأكثرية الحاضرين. ولما احتضر أبو بكر أوصى بالخلافة إلى عمر بن الخطاب. ولا يدخل ذلك في باب الاختيار لكنه أيضاً لا يجري على قاعدة التوريث لأن أبو بكر لم يعهد بها لأولاده أو أقربائه، وإنما اختار عنصراً قيادياً بارزاً في المجموعة القائدة. وهذه أيضاً من الممارسات المألوفة في الكتل القائدة للحركات السياسية التي تكون قد وصلت إلى الحكم. ويجري على هذا النسق استخلاف عثمان الذي حظي بتأييد أغلبية الصحابة والقوى المتنفذة. أما علي فاستخلف بعد الانتفاضة المسلحة التي أودت بعثمان واختاره جمهور المنتفضين على الضد من رغبة أكثرية الصحابة، وزعماء قريش وقادة الفتح. وظهر في استخلاف علي مصطلح العامة لأول مرة حيث دافع علي عن شرعية استخلافه ضد خصومه المذكورين بأن العامة هي التي اختارته[1]. ويلاحظ في هذه التجربة انفراط عقد الكتلة القائدة بدخول عنصر جديد إلى ساحة الصراع وهي العامة التي لا تتشكل بالضرورة من قرشيين أو صحابة. وهذا هو السبب الذي جعل خصوم علي يذكرون العامة باسم الغوغاء. وهو لقب يطلق على سواد الناس من الضعفاء والفقراء والعبيد ونزّاع القبائل. ولو أن الفكر الاسلامي اللاحق ميز بين العامة والغوغاء.

يتصادم مع مفهوم الشورى كمبدأ في اختيار رأس الدولة المسلم ووسائلها في الاختيار، إذ لم يرافقها تقنين لطرق الاختيار يجعل العمل بها في حيز الممكن. كذلك لم تظهر المؤسسات الضامنة لحق الاختيار ومنع التلاعب به

[1] الامامة والسياسة ١/٥٩,٦٥. وتتكرر في مواضع من نهج البلاغة.

من الطامعين في السلطة. وينسحب النقص على المشاورة التي خلت من آلية تجعل الالتزام بها مستمر مع تبدل الخلفاء. وآلية المشاورة هي مجالس الشورى أو البرلمانات كما يسميها الغربيون المعاصرون. أما آلية الاختيار والمؤسسة الضامنة له فهي نظام الانتخابات الرئاسية. وفي أحداث صدر الاسلام ما يكشف عن تفهم المسلمين لهذه الآلية مع اعترافهم باستحالتها. ومن ذلك قول علي لئن كانت الامامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل. ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها (نهج البلاغة ٢/١٠٥ محمد عبده) وكلام علي يتضمن بوضوح فكرة جمع الموافقات على الخليفة من جميع الأمصار، أي ما يسمى اليوم «استفتاء عام» أو انتخابات رئاسية. واستحالتها تتعلق بمشكلة وسائل الاتصال المعدومة يوم ذاك. وهذا الإشكال أورده الغزالي في «فضائح الباطنية»[1]. وهو يدل على أن قضية جمع الموافقات على الخليفة قد وردت في حساب الشورى. وبسبب تعذرها جعلوا الاستخلاف من حق أهل الحاضرة، حيث مقر الخليفة. وكان هؤلاء هم المهاجرون والأنصار (الصحابة). ثم صاروا أهل الحل والعقد بعد انتهاء عصر الصحابة.

ولكن هل فشلت الشورى كطريقة لاختيار الخليفة لانعدم آلية الاختيار ومؤسساته؟ بتقديري أنه حتى لو وجدت تلك الآلية كانت ستفشل. والسبب الأقوى في ذلك يكمن في تطور الدولة اللقاحية التي أسسها محمد وأدارها خلفاؤه الأربعة إلى امبراطورية بعد اتساع رقعتها. ومع اشتداد الصراع الأهلي، وهو صراع طبقي في المقام الأول، كانت الشورى من محاور الصراع وحيث كانت الغلبة للارستقراطية الاسلامية بقيادة الأمويين ومن بعدهم العباسيين كان لابد للحكم في الدولة الاسلامية أن يأخذ مجرى نظائره في الامبراطوريات والممالك المعاصرة.

إن نجاح الديمقراطية الانتخابية رهن بالانتقال إلى التشكيلة الرأسمالية. والانتخاب بآلياته ومؤسساته هو انجاز خالص للبرجوازية، ارتبط بظهورها

---

[1] ص ١٧٥ ط القاهرة ١٩٦٤.

وتطور معها حتى صيغته الناجزة كما نراها في أوروبا وأمريكا الشمالية واستراليا واسرائيل، أي في الدول الغربية الرأسمالية وحدها، مع استثناء شرقي هو اليابان التي أخذت بهذا النظام مع نمو برجوازيتها إلى المستوى الذي بلغته برجوازيات الغربيين.

ويبقى للشورى الاسلامية حقيقتها التثريخية كمشروع لحكم يقوم على الاختيار لا الوراثة أراد المسلمون الأوائل، وهم عرب لقاحيون بجملتهم، تمييز دولتهم به عن السائد في عصرهم. وهو يَمْثُل في تراثنا السياسي كمفصل بارز في تطور الديمقراطية من غير أن يفلح في الوصول بها إلى غايتها.. لكنه في نفس الوقت يكمن في أساس دعوتنا الراهنة إلى النظام الديمقراطي الانتخابي الذي لايجوز اعتباره من هذه الجهة مجرد صيغة أجنبية جاءتنا من الخارج بل هو مطلب راسخ في تاريخنا والخارجي منه هو الآلية التي زودتنا بها البرجوازية الغربية لتيسير إقامة مثل هذا النظام الذي فشل أسلافنا في إقامته بعد أن وعوه وأدركوا جوهره كمصدر لحكم سوي أرادوا الوصول إليه خارج معافسات الوراثة والتغلب.

والحكم في الشورى ليس فقط ديمقراطي من حيث الطموح المعوق بآلية الاختيار ومصاعب الصراع، بل هو مشروط أيضاً بمطالب الحكم الشعبي ــ القرب من الناس كما يقول القلقشندي. وهو شرط لم تحققه الديمقراطية الانتخابية بعد لانحصارها حتى الآن داخل تخوم البرجوازية الغربية التي نجحت في إقامة نظام ديمقراطي حقيقي يجعل من الحكام الغربيين ديمقراطيين اقحاح ولا يجعلهم حكام شعبيين قريبين من الناس. وينبغي التمييز بين الديمقراطي والشعبي فلكل منهما شروطه وآفاقه. وإن كنت أعتقد بامكان الجمع بينهما في توليفة نظام اشتراكي جديد قد يكون الشرقيون أقدر على إقامتها بالاستناد إلى تجارب ومفاهيم الحكم الشعبي العميقة في تاريخهم وآليات الديمقراطية الانتخابية التي استحدثها الغربيون داخل تشكيلتهم الرأسمالية.

خطوط الاستقلال
في المثقفية الاسلامية

كانت الثقافة الجاهلية (ثقافة العرب ما قبل الاسلام) ثقافة أدبية بحتة، وشعرية في المقام الأول، ومن هنا جاء قولهم: «الشعر ديوان العرب». ولكونها ثقافة شفوية، غير مدونة، كان الشاعر هو المثقف مع أنه قد يكون أمي لا يقرأ ولا يكتب، وإذا تعلم القراءة والكتابة لا يزداد معرفة لانعدام الكتب المؤلفة بالعربية أو المترجمة إليها عن لغة أخرى. وكانت الثقافة المدونة حينذاك هي السريانية وقد سادت في الحيرة كلغة ثقافة أما لغة الكلام فكانت العربية وكانت السريانية لغة لعدد قليل من العرب من أهل الحيرة أو الوافدين عليها من داخل العربيا لأجل الدراسة، فلم يكن للكتب السريانية سوق عند العرب. وهكذا بقي الشعر، الشفوي في المعتاد هو مادة الثقافة الجاهلية الأرأس. وقد عبر الشعر عن مضمون الحياة الجاهلية وسجل وعي الجاهليين لمبادىء مجتمعهم وأساسيات حياتهم. وأهم ما نجد فيه، فضلاً عن تداعيات الصراع القبلي الطاغية على الحياة الجاهلية، وعي العرب لمنحنيين أساسيين في حياتهم هما: المشاعية واللقاحية. والمشاعية هي سمة الاقتصاد الرعوي الجاهلي في العربيا وامتداداتها الشامية والعراقية التي استوعبت موجات القبائل المهاجرة بتنظيماتها الرعوية السابقة للاستقرار والزراعة. وكانت ملكية القبيلة من عناصر الملكية الاساسية في العربيا مما أعطى المشاعية مساحة واسعة تفعل بها إلى جانب أشكال الملكية الأخرى، ومنها الملكية الخاصة التي بدأت تنمو وتشتد في العقود المتأخرة من العصر الجاهلي. وترك لنا الشعر الجاهلي

تسجيلات حية ومباشرة لحضور المشاعية في الاقتصاد وانعكاسه في الوعي الجاهلي. وهذه ميزة للمشاعية الجاهلية عن المشاعية البدائية الخالصة التي نخلو من الثقافة وتبقى لذلك في عهدة الوضع البدائي المُعاش من غير استيعاء في الذهن. وانعكاس المشاعية في وعي الجاهليين يتسم بالوضوح المقترن غالباً بالتقنين للمبادىء كما نجده في هذا النص المتقدم لعروة بن الورد يفخر فيه على خصمه.

وأني أمرؤ عافي أنائي شركة وأنت امرؤ عافي انائك واحد

اقسّم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد

ومن مفردات القاموس الجاهلي: التعجيف وهو الأكل دون الشبع حتى تبقى بقية من الطعام لجائع آخر. وقد دخل هذا الارث المشاعي الجاهلي في الثقافة الاسلامية وكان من مصادر الالهام والتوعية في معمعة الصراع الطبقي الذي اشتد مع تعقد المجتمع الاسلامي وتطور قواه المنتجة.

تتكامل مع المشاعية اللقاحية. وهذه تعني رفض الإذعان للسلطة. وهي مفردة جاهلية قديمة تطورت عن الكلمة السريانية لَقْحا وتعني فيها أطراف المدينة من الريف والضاحية وأخذت في العربية معنى الرفض للسلطة لأن السلطة تكون عادة ضعيفة خارج المدينة ويكون سكان هذه الأطراف أقلَ طاعة وخضوعاً للسلطة المركزية من سكان المدن. والمجتمع الجاهلي بلا دولة وإنما نشأت في بعض أنحائه، باليمن وفي أطراف العراق والشام دويلات حاولت أن تتوسع خارج دائرتها الصغيرة فقاومها العرب وألجأوها إلى جحرها الأصلي. وكان العربي يعلن رفضه للدولة بقوله: «نحن قومٌ لَقاحٌ لانَملك ولانُملك». ويقول الشاعر عن قبيلته التي ترفض الملوك:

أبوا دين الملوك فهم لقاح إذا هيجوا إلى حرب اشاحوا

واستُعمل المصطلح في العصر الاسلامي بنفس معناه مع شموله القوم أو البلد أو المدينة أو الأفراد من غير حصره بالقبيلة فذكر ياقوت الحموي اسم مقاطعة في بلاد فارس وقال: «إنها لقاح على الضيم لا تدين لسلطان» وقد

امتد التراث اللقاحي في العصر الاسلامي فكان لـه دفعـه الخـاص في حركـة المعارضة ضد الامويين. ووجد في ذلك المدة شعراء لقاحيون ناوأوا الاستبداد الاموي لاسيما سياسـة واليهـم على العـراق الحجـاج الثقفـي وكـان هـؤلاء الشعراء جزء من حركة المعارضة التي شنها اللقاحيون العرب ضد الامويين. وكانت المعارضة للامويين تتألف من شـقين كثيراً مـا يكونـان متكـاملين في الحركة هما إقامة العدل الاسلامي والالتزام بحكم اللقاح الجـاهلي. واللقـاح كما قلنا يرفض الدولة لكنه تقبلها في صورة حكم النبوة والخلفـاء الراشـدين وهي صيغة توفيقية تكون فيها قيـادة للعـرب تنظمهـم وتقودهـم ولا تتسـلط عليهـم. ولمـا أراد الخليفـة الثـالث التسـلط والاخـلال بشـرط اللقـاح نفـذوا تهديداتهم القديمة بقتل الملوك فقتلوه. لكن الامويـين تغلبـوا في آخـر الأمـر على اللقاحيين وفرضوا عليهم «المُلْك العَضوص» أي الاستبداد.

عاشت النزعتان المشاعية واللقاحية في وعي المثقف المسلم الجديد الـذي استعلم التراث الثقافي للجاهلية ومزجه مع ثقافته الاسلامية الجديـدة. وقـد ترعرعت الثقافة الاسـلامية في وسط يغلب عليه الصراع بين اسـتبداد الدولـة الأموية ومقاومة جمهور المسلمين لها. وانخرط مؤسسو علم الكلام في النضـال السياسي المباشر وقتلوا كلهـم. وحـدث هنـا تعديـل كبـير في نمط الثقافـة وعناصرها المكونة، فالشعر لم يعد النوع الثقافي الوحيد عنـد العـرب كمـا لم يعد الشعراء ناطقين بلسان جمهورهم الذي هو في الجاهليـة جمهـور القبيلـة وزالت الاسباب التي دعـت إلى اعتبـار الشـعر ديـوان العـرب كمـا كـان في الجاهلية. على أن العـرب لم يتخلـوا عـن الشعر، فنهـم الجميـل الأكـبر، واستمر حضور الشعراء قوياً في ساحة الثقافة العامة ولم ينقـص عددهـم عـن الجاهلية لكن موقعهـم تغـير جذريـاً. فقد اسـتطاع الامويـين الحـاق معظـم الشعراء بدولتهم وجعلوهم تابعين للسياسة الرسمية بعد أن فتحوا لهم أبواباً من الرزق والعيش لم تكون مفتوحة لأسـلافهم. والتحـق القسـم الأعظـم مـن الشعراء بالخليفة الاموي أو ولاته على الاقاليم وصارو طبقـة جديـدة تتمتـع بامتيازات أرباب الدولة. وقد انتعشت قصيـدة المدح في هـذه المـدة وكـانت

قصيدة للتكسب والتعيش لا تحكمها علاقة تعاطف مع الممدوح وإنما هي علاقة مالية خالصة ومباشرة. وفي الحقيقة صار بمقدورنا بدءاً من هذا التطور أن نتحدث عن ثقافة سلطة إلى جانب ثقافة معارضة وأن تكون ثقافة السلطة هي الشعر أولاً. وهذا في غضون العصر الاموي فطيلة هذا العصر كان الشعر هو النشاط الثقافي الالصق بالسلطة والأكثر التفافاً حولها. وقد حاول الامويون تأسيس ثقافة دينية ملحقة بهم لكنهم لم يحققوا نجاح كبير كما سيأتي بيانه.

اشتملت الثقافة الاسلامية في عناصرها المؤسِّسة على الفقه والحديث والتفسير والقراءة والسيرة (النبوية) والقسم الديني الخالص فها هو الحديث والتفسير والقراءة. وكان المشتغلون فيها هم: المحدثون أو أهل الحديث والمفسورن والقراء. واكتسبت فئة القراء صفة رجال الدين لذلك الوقت وتميزت عن الفقهاء في اختصاصها بتعليم القرآن وبروزها من ثم بوصفها الفئة المسئولة عن كتاب المسلمين المقدس. وقد انفصلت هذه الفئة عن حركة المعارضة واستدرجتها السلطة الاموية للتعاون معها فاستجابت تحت الحاجة الداعية لخدمة الكتاب المقدس وهي مهمة مشتركة للسلطة والجمهور. وحظي القراء بانعامات الامويين وشاركوهم بعض امتيازاتهم. وقد وصلتنا من ذلك الزمن ملاحظات انتقادية كثيرة لسلوك هذه الفئة ومكاسبها التي حصلتها من علاقتها بالامويين. وهي نفس الملاحظات التي اعتدنا سماعها من الناقدين الاجتماعيين لسلوك رجال الدين.

لكن الدولة الاموية لم تكتسب صفة الدولة الراعية للدين بنجاحها مع القراء، ذلك أن أكثرية الفقهاء كانت تقاطعها. والفقيه يجمع بين صفتين دينية وقانونية، فهو ليس رجل دين بالمعنى الاكليروسي الخالص لأنه يعالج مبادىء ذات طابع قانوني تمس أصول الحياة العامة في تنوعاتها المختلفة والتي أطلق عليها اسم «المعاملات» تمييزاً لها عن «العبادات». وتشمل المعاملات حقوق الناس، والعبادات حقوق الله. فالفقيه رجل قانون بقدر ما هو رجل دين. وتمسك فقهاء العصر الاموي بمبادىء العدل المقررة

في الاسلام بالتكامل مع مبادىء الحكم اللقاحي التي قاتل العربُ الامويين تحت رايتها، وكانوا معارضين في جملتهم القصوى واستوعبوا عناصر مثقفية يندر حصولها في رجال الدين الخلص وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

الثقافة الاسلامية إذن ذات ركنين: ثقافة دينية وثقافة دنيوية. ويكرس علم الكلام هذا المزدوج بوضوح وهو في أصله دراسة في العقائد وفق منهج عقلاني وفيه تأتي محاولة عقلنة العقائد لاخراجها من تعلقاتها الغيبية ومنع استغلالها ضد مصالح الجمهور. وكان السبب المباشر الذي وضع لظهور علم الكلام هو الجبرية الاموية التي كانت تقول أن أعمال الامويين المناقضة للعدل والشريعة هي من فعل الخالق لا المخلوق وأن الامويين مسيَّرون لا مخيَّرون في جميع ما يقومون به من عدوان على الناس وانتهاك لحقوقهم وسفك لدمائهم. فجاء علم الكلام القَدَري ليرد على الجبرية الاموية بالقول أن الانسان مسئول عن أفعاله لأنه خالق لها وليست مخلوقة على يديه. واتسع علم الكلام مع أول المتكلمين ظهوراً وهو معبد الجُهني، تلميذ أبي ذر الغفاري الثائر الاول على الامويين في خلافة عثمان وقد زاد عدد المشتغلين في علم الكلام على عدد الشعراء وكان حضورهم في ساحة الصراع الفكري غالباً على حضور الشعر الذي اقتصر علىالساحات التقليدية لهذا الفن الجميل، وكان يرضي حاجة أخرى غير التي يلبيها علم الكلام.

كلمة مثقف مستحدثة في العربية الحديثة وتوضع مقابل الكلمة الأوروبية INTELLECTUAL PERSON ومعناها الحرفي: ذو العقل نسبة إلى INTELLECT. وجذر الكلمة في العربية ث ق ف يفيد الحِذْق والفطنة والتهذيب وهي بهذا المعنى متطورة عن جذر سامي يفيد الرؤية كما هو معناها في اللغة العبرية. ولم يتوسع عرب الاسلام بالمعنى الدال على التهذيب والفطنة كما لم تشيع كلمة مثقف شيوعها في العصر الحديث. وإنما استعمل المسلمون كلمة عالم (والجمع علماء) للاشارة إلى المشتغلين بالعلوم على اختلافها من دينية ودنيوية تمييزاً لهم عن الأدباء. على أننا نجد القرآن يتحدث عن العلم والعلماء من غيرأن يعين المقصود بهما ولو أننا

نفترض أنه لا يريد علماء الطبيعة أو الطب أو أي من العلوم النظرية، ويبعد أيضاً أن يراد بهم المشتغلون في العلوم الدينية الاسلامية إذ لم تكن هذه العلوم قد وجدت في عهد القرآن. على أن القرآن ذكر الاحبار والرهبان وهم علماء الملتين السابقتين فمدحهم وذمهم لا لقلة علمهم أو كثرته إنما لسلوكهم خلاف تعاليم أنبيائهم. ويقر بنا ذلك من الوسط الذي ينتمي إليه هؤلاء (العلماء) والتصنيف الذي يصدق على علمهم وهو علم يدور على القضايا التي تدور حولها الأديان السماوية الثلاثة وفيه وجهان وجه ديني عقائدي خالص ووجه اجتماعي يمس حياة الناس وحقوقهم وقضايا المجتمع والدولة حسب تصورات السماويين بشأنها.

بهذا التحديد للعلم والعلماء تتردد الكلمة في عصر الصحابة فنجدها وصفاً لأفراد من الصحابة ذكروا عنهم أنهم من «أهل العلم الأول» أو من «أهل العلم» عموماً. والمقصود بالعلم الأول علم اليهود والنصارى. أما أهل العلم في عموميتها فتفهم في إطارها الشامل لعلم الدين وعلم الناس. وقد اختص المسلمون الاوائل بصفة أهل العلم ثلاثة من الصحابة الكبار هم أبو الدرداء وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري. وعلم أبو الدرداء هو «العلم الأول» المأخوذ من أهل الكتابين وكان أبو الدرداء قد قرأهما في الجاهلية. أما علم سلمان فيرجع إلى ما حمله معه من موطنه الأصفهاني ومن الوسط المسيحي السرياني الذي انتقل إليه بعد هجرته. على أن سلمان لم يعرف بعلم غزير وليس لدينا دليل على أنه تثقف بالثقافة السريانية، التي كانت مزدهرة في الربوع التي هاجر إليها قبل حلوله في المدينة. أما أبو ذر فعاش في البادية ولم يكن له علم حقيقي. ومن هنا يبدو أن وصفهما بالعلم، يستند إلى أساس عملي إذ يمكن أن يشير، ليس إلى قراءتهما الكتب كأبو الدرداء، بل إلى وعيهما الشخصي كقادة اجتماعيين عرفوا أحوال البشر وصراعاتهم ومعاناتهم فانحازوا إلى صف المظلومين والمحرومين ضد المالكين والظالمين وهذا الوعي وما يرتبط به من خبرة اجتماعية هو في المعتاد صفة المناضلين الاجتماعيين الذين لا يرجعون بالضرورة إلى ثقافة بالمعنى الحاصر للمصطلح.

ويقيد العلم والعلماء بقيد عملي في عبارتين في نهج البلاغة هما قوله: «الناس ثلاثة: عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق» فالعالم الرباني هو الذي حاز المرتبة العليا في العلم واستقل بنفسه عن سواه والمتعلم في طريقه إلى الخلاص حيث سيصبح عالم رباني. والباقون جهال مقلّدون. فمناط العلم هنا هو الاستقلال عن الغير حيث تتبلور شخصية عالم يضع نفسه مقابل القوى والعناصر الأخرى في المجتمع بما فيها الدولة. وهذه من أفكار المعارضين المسلمين للخلافتين الأموية والعباسية. النص الآخر في نهج البلاغة يقول: «إن الله أخذ على العلماء أن لا يقاروا على كِظة ظالم ولا سغب مظلوم» وهذه من افكار علي بن أبي طالب الذي حارب ضد الارستقراطية الاسلامية في عهده، وفيها الزام لـ«العلماء» أن يعملوا لإقامة العدل الاجتماعي. وهذه المهمة كما نعرفها اليوم هي من اختصاص المشتغلين في العلوم الانسانية والأدبية وكذلك الشخصيات الاجتماعية الواعية وقلما يكلّف بها علماء الطبيعة الذين يقول فردريك انجلز أنهم خارج مختبراتهم نصف أميين. فكلمة علماء في النص ينبغي أن تذهب إلى الفقهاء واهل الفكر عموماً. على أن الوصف يتوسع في النصوص الاسلامية اللاحقة فيشمل جميع المشتغلين في العلوم الدينية والدنيوية ويكون العلم وصفاً جامعاً لجميع الفروع التي يشتغل فيها العلماء من أهل الدين والدنيا معاً. لكن تخصيصها بالعلماء العاملين يبقى في نفس الوقت دليلاً على ارتباط العلم بالعمل، وهو ارتباط يقتصر على العلوم الأدبية والانسانية التي تفترض من صاحبها أن يطابق بين مطالب العلم كعلم وبين فروضه الاجتماعية التي تلقي على صاحبه عبء النضال ضد الظلم.

استحدث المتصوفة اسم العارف لطور متقدم يبلغه الصوفي يرادف العالم من الفئات الأخرى. والعارف من المعرفة وهو في الأصل العارف با لله ومبناه على تطور المعرفة الصوفية بعد أن تتجاوز مرحلة العلم الاعتيادي لتصل إلى مقام الكشف تبعاً لما هو مقرر عندهم. والمعرفة متأخرة عن العلم وميزوها عنه بنوع العلاقة مع ا لله (الحق) فالايمان شرطه الخوف والعلم شرطه الخشية،

والمعرفة شرطها الهيبة. ومعناه أن المؤمن يخاف الله وهي علاقة أهل الدين بربهم والعالم يخشاه كما نص عليه القرآن والعارف لايخافه ولا يخشاه إنما يهابه. والهيبة علاقة احترام. لكن الهيبة أو الاحترام هي أيضاً مرتبة لها ما بعدها لأنها تقترن بحالة الكشف الذي يبلغه العارف فيتجلى له الوجود الحق ليعرفه عياناً. وقد يتقدم العارف خطوة أخرى فيندمج في الوجود الحق، وهذا هو الاتحاد أو الفناء أو الحلول. لكن الصوفية تحدثوا عن الروح الذي «لم يقع تحت ذلكن». والروح هو الكيان الغير مجسم يتجوهر به الانسان وهذا لايصدق عليه فعل الخلق. واقتران المخلوقية بالذل مفهوم جاهلي يطوره المتصوفة إلى مقام السلب المفعولي المتعارض مع استقلال الروح والمقارن لتبعيتها لآخر. والصوفي ينشد الندية كطور أعلى للعارف. وهو يبلغها بعد أن يتجاوز الاطوار الثلاثة: الخوف والخشية والهيبة. ويفسر بهذا الطور قول الحلاج: أنا الله وقوله:

رأيت ربي بعين نفسي فقلت من أنت قال أنت

* * *

ياجملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذن إلي؟

ويقع عند هذا الطور مقام المثقف الكوني، الملازم غالباً للقطبانية الصوفية.

نعود إلى فئات المثقفين المسلمين فنجد الفقهاء والمتكلمين هم مثقفي العصر الأموي الذين يشملهم وصف العلماء. وقد أخرجنا القراء من هذه الصفة لأنهم رجال دين كانوا يقومون بوظائف دينية بحتة.

بينما اختص أهل الحديث بمهمة دينية أخرى هي جمع الحديث النبوي وروايته وهم أقرب إلى القراء منهم إلى الفقهاء. وللفقيه والمتكلم ثقافة زائدة على ثقافة المحدث والقارىء. وهذه تتصل عند الفقيه كما رأينا في السطور السابقة بالتشريع، فالفقه هو النظر في الشريعة تقنيناً للأحكام وتصرفاً فيها بالاستنباط حسب أصوله المقرّرة عندهم. وأهل الفقه هم أهل القانون الذين نسميهم اليوم «حقوقيين» أما المتكلم فيقع في دائرة الفكر

الفلسفي. وأول متكلم في الإسلام هو معبد الجُهني وهو مؤسس مذهب القدرية التي مهدت لظهور المعتزلة فيما بعد. وكانت قد سبقتها الخوارج والشيعة لكنهما لم تخوضا في الكلاميات إلا في وقت متأخر بعد ظهور القدرية، فهذه الجماعة ظهرت مع علم الكلام كجماعة تُناقض ضد المذهب الجبري للامويين.

على أن معبد الجهني ليس اول مثقف بهذا الشرط ولو أنه أول متكلم أي أول من خاض في قضايا جدلية ذات طابع فلسفي. يمكن أن نتذكر هنا مثال علي بن أبي طالب وقد سماه الجاحظ فيلسوف العرب وهي تسمية تنطوي على مجاز لغوي ولعله أراد أن يقول حكيم العرب فاستعجل. وعندنا كتاب من الأمهات ينسب إلى علي هو «نهج البلاغة»، وما تصح نسبته من هذا الكتاب لايزيد عندي على الثلث. لكننا نقف من هذا الصحيح على شخصية أديب كبير يتمتع بحساسية شعرية عالية تترعرع فيها أداءات محكمة النسج جيدة الانتقاء تحمل إلى القارىء صورة صاحبها وكأنها جزء حي من كيانه الروحي شأن أي تجربة حية لكاتب أو خطيب مبدع. ولعلي نسيجه الانساني ووعيه الاجتماعي المتقدم وهو إلى ذلك يرجع إلى ذهن متحرك قادر على انتاج أفكار وتعاليم بالاستناد إلى خلفية ثقافية محدودة. ولعل لهذا القدر من المكون الثقافي، الزائد على السياسي، علاقة بإخفاقه كحاكم وقائد سياسي حيث نقف على مثال للفجوة التاريخية بين الثقافة والسياسة المتخالفتين في دواعي ومشروطيات كل منهما.

على أن المثال الأخير للمثقفية كمنحى مستقل عن الفعل السياسي. حتى بالقياس إلى المتكلمين الاوائل، الذين صدروا في تأسيساتهم الكلامية عن اعتبارات سياسية مباشرة، نجده عند عامر العنبري البصري. وهو معاصر أكبر لمعبد الجهني يسبقه في إيجاد غرار مثقفي واضح في مقوماته المثقفية لكل من غير ارتهان لعلاقة تفكير منظم كالتي يصدر عنها المتكلم. والعنبري من أصحاب سلمان الفارسي وانتماءه إلى بني العنبر من فروع تميم. ولم يكن له مصدر ثقافة يتأهل به لكنه صدر عن نزعة مثقف مسكون

بالوعي الاجتماعي والحس الانساني الذي ميز «علم» استاذه سلمان. على أن سلمان متأرخ كشخصية سياسية أولاً أما عامر فمارس مسئولياته الاجتماعية ـ السياسية على طريقة المثقفين. وترتهن سيرته بمسالك اجتماعية حادة مع خروقات فكرية بدت مبكرة في ذلك العصر الذي هو عصر الاسلام الاول.

كان عامر العنبري فيما ذكرت عنه ترجمات حياته الشخصية:

١ ـ منحرف عن حكام مدينته (البصرة) يأبى العمل معهم أو غِشيان مجالسهم.

٢ ـ يدافع عن الضعفاء من العبيد والفقراء وأهل الذمة.

٣ ـ لا يؤدي صلاة الجمعة.

٤ ـ نباتياً لايأكل اللحم.

٥ ـ لم يتزوج.

٦ ـ وينتقد الانبياء.

وقد نُفي من البصرة بأمر عثمان بن عفان بعد أن استجوبه واليها عبد الله بن عامر واستُقدم إلى الحجاز فاستجوبه الخليفة ثم أمر بابعاده إلى الشام. وفي الشام استجوبه واليها معاوية بن ابي سفيان ومنعه بعد ذلك من العودة إلى بلده فبقي في منفاه الشامي حتى وفاته. وكانت هذه اقدم محاكمة تجري لمثقف في العصر الاسلامي وأقدم عقوبة ذات صلة بالثقافة. ومن الدلائل الباعثة على السؤال هنا أن الذين حاكموه هم أعداء الاسلام الذين حاربوه حتى فتح مكة حين استسلموا له ليصبحوا فيما بعد حكامه...

على أن تجربة عامر العنبري لم تكن في جذور الحركة الفكرية التي بدأت مع علم الكلام المنظم فهي حالة فذة تقع بلا أوليات يتتلمذ عليها صاحبها، الذي لم يترك أيضاً مريدين له يطورون مواقفه وقضاياه وإنما اشتملت على جذور موقف ثقافي، أو مثقفي على الاصح، سيتشكل كظاهرة مع تقدم الفكر الاسلامي واتساع أمثولاته الثقافية الناضجة. وهو من أفذاذ

المعدودين مثقفين في وعيه الاجتماعي وتفكيره الحر وفي تجربته يتمثلن غرار مبكر للجمع بين العلم والعمل ـ التفكير الحر وصياغته كموقف في الحياة العملية.

كان لفقهاء العصر الأموي ميزتهم على فقهاء العصور اللاحقة. وقد نضجت ثقافتهم الفقهية في ساحة المعارضة للامويين. وكان فقهم هو الانضج والأكثر عقلانية وفيهم نشأ جيل التأسيس الفقهي الذي طور الدراسات الفقهية إلى مذاهب كانت محور عمل الأجيال اللاحقة. وقد التزموا برسالتهم الحقوقية فقننوا العقوبات الشرعية بالحدود الصغرى. واقتربوا من الغائها فيما يخص الجرائم الشخصية ضمن قاعدة: «حقوق الناس مبناها على الشحّ (الضيق) وحقوق ا لله مبناها على السعة» أي: التشدد في أحكام المعاملات والتساهل في أحكام العبادات والمحرمات الدينية. وهم الذين شرّعوا حركة مقاطعة العمل في جهاز الدولة ومنها العمل في القضاء والادارة. وكانت حركة كاسحة انتظمت أكثريتهم وتابعوا الالتزام بها في الوسط الفقهي لمنع الخروقات من جانب الفقهاء الصغار. وقد شكلت حركتهم هذه تراث معارضة للسلطة عززت المعارضة وسط المثقفين من الفئات الأخرى وشددت من التوتر في العلاقة بين المثقف المسلم ودولته الاسلامية بحيث أصبحت المعارضة جزءاً من ماهية المثقف تُنتقص به صفته كمثقف إذا تساهل فيها. وكانت لفقهاء العصر الاموي هؤلاء علاقة بالناس تنمو وتتوطد على حساب العلاقة مع الخليفة الاموي. وبينما واجهوا الخلفاء بالمقاطعة إلى حد دعم الحركات المسلحة ضدهم، تورعوا عن ملاحقة الأفراد فيما يخص أداء الفرائض الدينية أو التصرف طبقاً لتعاليم الشريعة في القضايا الشخصية. ونهوا عن التجسس على سلوك الناس وكانت قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعمل في العلاقة مع السلطة وتتناول سياستها الاستبدادية وسلوك أفرادها. وبقدر ما كانوا يشنعون على أفراد السلطة بشرب الخمر والزنا كانوا يحثون اتباعهم وتلامذتهم على عدم اقلاق راحة الناس العاديين بسبب هذه الأفعال. وقد جمع بعضهم بين شعر الغزل

والفقه وتعاملوا مع مظاهر الحياة الجديدة في أقاليمهم بأذهان مفتوحة. ولما كتب أحد شعراء الغزل أبياتاً يزعم فيها أن سعيد بن المسيَّب، مفتي المدينة، افتاه بأن حب ظمياء (حبيبته) لا غبار عليه من جهة الشرع لم يلعنه سعيد كما يفعل رجال الدين في المعتاد بل اكتفى بالقول: كذب. ما سألني ولا أفتيته! ورأى فقيه الحجاز أبو حازم امرأة حسناء تكشف عن وجهها في الطواف حول الكعبة فقال لها: اتقي ا لله ياهذه ولاتشغلي الناس عن حجهم. فتحدته قائلة أنها لم تأت إلى هنا لكي تحج إنما لكي تقتل أهل الحج بجمالها فقال أبو حازم لأصحابه الذين كانوا يرافقونه في الطواف: «تعالوا ندعو ا لله أن لايعذب هذا الوجه الجميل بالنار» وقد أباح معظم فقهاء هذا العصر النبيذ وكان كثير منهم يشربونه.

في طور لاحق أخذ الفقهاء يبتعدون عن تقاليد القرن الأول ويقتربون من المهام الاعتيادية لرجال الدين. وقد اختفت فئة القراء مع نهايات القرن الثاني لتندمج وظيفتها في الفقهاء. تم شهد النصف الثاني من القرن الثالث ظهور المذهب السني مع انتقال الشيعة التقليدية إلى طائفة دينية متخلية للتشيع الاسماعيلي عن المعارضة السياسية. لكن المتكلمين واصلوا خطوط أسلافهم القدريين. وكان عمرو بن عبيد أحد آباء الاعتزال أمثولة المثقفية المعتزلية في خطها الاستقلالي ونهجها الاجتماعي. ومع أن صورة المعتزلة انكسرت في عهد المأمون بتحولهم إلى جلادين ايديولوجيين، فان خط عمرو بن عبيد يستمر في أفذاذ منهم على امتداد القرون التي نشطت فيها المعتزلة. وعن عمرو بن عبيد يقول أبو جعفر المنصور بعد أن استعصى عليه استدراجه للتعاون وكان صديقه قبل الخلافة:

كلكم يمشي رويد

كلكم طالب صيد

غير عمرو بن عبيد

وتتمثلن مثقفية الاعتزال في شخص آخر معاصر لعمرو هو بشير الرحّال. وكان من قادة ثورة البصرة على العباسيين زمن المنصور وهو يشكل مع عمرو

قطبي الاعتزال الاجتماعي المسيّس باتجاه مطالب العدل ورعاية حقوق الناس. وكان بشير يقيم في مسجد البصرة الكبير فكان إذا مر عليه شحاذ يقول له: إن لك حقاً عند رجل إذا أعانني عليه هؤلاء ــ يشير إلى الحاضرين في المسجد ـ أخذت لك بحقه منه. وهو يقصد الخليفة. وكان يقول إذا سجد في الصلاة موجهاً كلامه إلى المنبر: «عليك أيها المنبر وعلى من حولك لعنة الله فلولاك لما عصي الله في أرضه» مستبقاً في ذلك اتهامات المعري لرجال الدين. والملحوظ على أي حال أن المعتزلة الأشد تعمقاً في المقولات الكلامية كانوا أبعد عن الامتثال للمثقفية ومطالبها. ومثالنا في القاضي عبد الجبار وهو أعظم كتاب ومؤلفي الاعتزال على الاطلاق، وكان في نفس الوقت من أعوان البويهيين وجمع ثروة من اشتغاله في القضاء تزيد على المليون دينار.

في النصف الأخير من القرن الثاني ظهر الزنادقة الذين اقترنوا في تلك الحقبة بالمانويين. لكن الزندقة ضمت أفراد من أهل الفكر لاينتمون إلى فئة منظمة. ويمكن اعتبار صالح بن عبد القدوّس وبشار بن برد كمثالين لهذا الغرار من الزنادقة، بل في الحقيقة يصعب العثور بين المانويين على مثقفين من طراز صالح وبشار. وكان صالح يعظ بمسجد البصرة وأحبه الناس لقربه منهم مع زهده واعتدال سيرته. وكانت مواعظه أخلاقية وليست دينية وهو من شعراء الحكمة. ويروي الصفدي في «نكْت الهمْيان» عن رجل يدعى أحمد بن عبد الرحمن قال: رأيت ابن عبد القدوس في المنام بعد قتله وكان يضحك فسألته: ما فعل الله بك وكيف نجوت مما كنت ترمى به؟ فقال: «إني وردت على رب ليس تخفى عليه خافية وأنه استقبلني برحمته وقال لي: قد علمت براءتك مما كنت ترمى به» ويعبر هذا المنام عن رأي الناس فيه وهم مؤمنون، وزندقة صالح لم تكن مستورة لكن الناس لاسيما في الشرق، يحبون المثقف الفاضل حتى لو خرج على عقائدهم ومألوفاتهم.

مع انتصاف القرن الثالث تتبلور فئتان من مثقفي الاسلام شغلت القرون الاسلامية اللاحقة هما المتصوفة والفلاسفة. والتصوف مجرى واسع تنصب

فيه أصناف من الناس وأصناف من السلوكيات والأفكار. وتنفرد فئة الأقطاب بتعبيرها عن النهج الأشد تكاملاً للتصوف وفيها تبلغ المثقفية الاسلامية ذروتها فتناهز مرتبة المثقف الكوني في خصوصيات متعالية التفكير ومندمجة في الناس مع استقلال عن سلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة المال. على أن التصوف القبطاني منقسم إلى شعبتين: التصوف الاجتماعي والتصوف المعرفي. والأخير نمط فكري يتجه للبحث عن الحقائق المبحوث عنها في الفلسفة بمنهاج صوفي. وغراره الأرقى في محي الدين بن عربي الذي يتكامل مع الفلاسفة من خلال منهجه الصوفي إلا انه لم يظهر الكثير من الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية. وقد تداخل ابن عربي مع سلاطين زمانه وظهرت منه سلوكيات غير صوفية في التعامل مع خصومه العقائديين. وابن عربي في التقييم النهائي فيلسوف عالج قضايا الفلسفة والمعرفة العلمية بحدس عالم وفيلسوف بعيد الغور. ومثقفيته تتماهى بالاستقلال الفكري دون الاستقلال الاجتماعي ـ السياسي. فهذا الأخير ينتظمه خط آخر يبدأ مع إبراهيم بن أدهم (القرن الثاني) حيث بواكير التصوف ويتأوج مع البسطامي والحلاج وعبد القادر الجيلي. ومن رموزه الكبرى علاوة على المذكورين: بشر الحافي، سهل التستري، شقيق البلخي، شعيب أبو مدين، عبد القادر الجيلي، معروف الكرخي وعبد الحق بن سبعين. ويتماثل هذا الخط مع التاوية الصينية في منحاها الفلسفي ويكاد أقطاب الاسلام يتكلمون بلغة واحدة مع أقطاب التاو فيما يخص الموقف من سلطة الدولة وسلطة المال وسلطة الدين. وللمثقفية التاوية نظرية المجتمع العظيم المقابلة لمبدأ «راحة الخلق» في التصوف القبطاني. وقد نزع الفريقان إلى العزلة واعتبروها من مطالب البعد عن الأغيار وهم أضداد القطب من الحكام والأغنياء. على أن التاويين وجدوا فيها سعادتهم الشخصية كما تكلم عنها شاو يونغ في «أغنية السعادة». والمبدأ الحاكم بخصوص الشخصية الصوفية يضبطه قولهم: «الصوفي من لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء» فالتملك آفة الحرية مثلما أن الأخذ من الغير آفة الكرامة.

وكلاهما من فعل الاغيار عندهم. وهو قيمة مشتركة بين الصوفي والتاوي ومخصوص عندهم بالقطب والحكيم. أما الناس فيباح لهم التمتع بحياتهم من غير إسراف. وإنما يلتزم الصوفي والتاوي بهما لمسئوليته كمثقف عن «راحة الخلْق» حيث نقف على معادلة تحكم الفكر في طرفي آسيا تقول: «يجوع الحكيم لكي يشبع الناس». ولهذه المعادلة امتداد في الفكر الأوروبي الحديث، دون التصوف القروسطي ذي الطابع الديني الخالص. ويمكن اعتبار السويدي لويو هانسون غرار ارقى لمثقفية إنسانية ملزوزة بقضايا الناس.

بخصوص الفلاسفة نقف على وضع فريد. فالفلسفة هي أرقى منتجات الذهن البشري. ويفترض للمثقفية الفلسفية من ثم أن تتلبس أرقى حالات السمو النفسي والوعي الاجتماعي. لكن هذا ما نجده في التصوف دون الفلسفة الخالصة. ولايتسع موضوع البحث للتفصيل. ويمكن القول باجمال أن الأصل المشّائي للفلسفة الاسلامية ساهم في إبعادها عن الشعب لكن العامل الأكبر قد يرجع إلى أنها ترعرعت في كنف الدولة حيث قامت السلطة الاسلامية بدور الدولة الشرقية في رعاية النمو الحضاري والثقافي. وكانت وظيفة الدولة هنا الزم وأكثر ضرورة لأن الفلسفة واجهت رجال الدين والغوغاء الدينية وكان من المتعذر عليها أن تصمد لهم لولا حماية الدولة. ومن هنا طغت على فلاسفة الاسلام هموم الفكر الخالص، وهم في جملتهم كانوا من الفضلاء والمحمودي السيرة إلا أنهم لم يكونوا زهاداً كما لم يخوضوا معامع النضال الاجتماعي والسياسي التي خاضها غيرهم من مثقفي الاسلام.

تكلمنا حتى الآن عن المثقفين بحسب فئاتهم: متكلمين وفقهاء وصوفية وفلاسفة. على أن النمو الحضاري يفرز معادلاته التأريخية مادام في صعوده فيظهر أفذاذ من المثقفين لا ينتمون إلى فئة معينة ولايصدق عليهم وصف مشترك مع غيرهم. وقد خرج المعري من الوسط الأدبي غير المشروط بقيم المثقفية الاجتماعية وهو غرار لا يصدق عليه وصف بعينه فلا هو متصوف

رغم ما في شخصيته من عناصر صوفية، ولا هو فيلسوف رغم أنه عالج قضايا فلسفية في انتاجه الأدبي، وصدر عن موقف معارض غير مألوف في الوسط الفلسفي وكانت نضاليته شديدة الأثر في شخصيته الأدبية وهو زنديق متعاطف مع الشعب خلافاً لزنادقة كانوا يحتقرون الشعب ويحرّضون عليه لاتهامهم إياه بالاستسلام للعقائد والغيبيات. وهكذا فالمعري لايتصنف فيلسوفاً أو شاعراً أو صوفياً بل هو حالة مخصوصة تضافرت على تكوينها بقدر من الاستثنائية عناصر الحضارة الفاعلة معاً لتتركز في غرار مثقفي يجتمع فيه ما يتفرق في غيره. وخرج من الوسط الديني شخصيات ثقافية من هذا الطراز كمالك بن دينار وعبد ا لله بن المبارك. وهما لايتصنفان مع المتصوفة أو الفقهاء وأساسهما الفكري سلفي أصولي لكنهما تصرفا كمثقفين أحرار باستقلال عن الوسط الديني والدولة معاً.

خلاصة ما سبق:

الثقافي وضع مغاير للسياسي يستقل عنه أو يتبعه أو يتعاون معه بشروطه. والثقافي متمايز عن الاديولوجي لأن الثقافي منتوج العقل والايديولوجي منتوج الوجدان. واستقلال الثقافي عن السياسي والايديولوجي معاً هو المثقفية التي تجنح بالوعي خارج فروض الدولة والدين والايديولوجيا. وتترقى المثقفية إلى مستوى كوني بانعتاق المثقف من هذه الفروض أولاً، ومن فروض الذات ثانياً والمثقف الكوني مستقل عن الدولة والدين والايديولوجيا كاستقلاله عن المال والوجاهة والأحلام الشخصية بالمجد وهو يتمتع بروحانية تميزه عن أهل الدين يتجرد فيها عن لذائذيتهم ومطالبهم الحسية، وروحانيته مستمدة من علاقته بالأسمى: الحاوي للوجود برمته والذي بانساطيته الكونية يستبطنه في ذاته من وراء النّدية التي تحدث عنها الحلاج بالتماهي مع الحق، والبسطامي بانفكاكه عن مقتضى العبودية. والمثقف الكوني مستغني عمن سواه فهو لا يحتاج إلى الدولة لكنه أيضاً لا يحتاج إلى الناس كما لا يحتاج إلى ا لله حسب الحكمة الصوفية التي تقول أن الصوفي من لا تكون له حاجة إلى الناس أو إلى ا لله.

لكن من لا يحتاج إلى الناس يحتاج إليه الناس ومن هنا يمارس المثقف دوره في المجتمع كقوة دفاع عن الشعب ضد عدوان الدولة والاغنياء. وقد ترقت المثقفية الاسلامية من غرارها البدئي عامر العنبري إلى المتكلمين والفقهاء من جيل القرن الأول واستمرت في الكلام المعتزلي بعد أن انقطعت عن الوسط الفقهي ثم ظهرت في التصوف القطباني فالفلسفة، وانتظمت في أثناء ذلك أفراداً جاءوا من أوساط شتى متباعدة لكنها محكومة بآليات النمو الحضاري في ديار الاسلام. والمثقفية بمعناها العام مرادف للتنوير لكن الأخير مشروط بالمعرفة الكثيفة. والمثقفية قد تكون من نواتج هكذا معرفة وقد تكون نتيجة لتسامي الذات وتمتعها بوعي اجتماعي أو حس إنساني رفيع. وقد لا يكون التنوير مستقلاً بل هو قد يكون منحى استذهان خالص يصدر عن أفراد من الطبقة العليا المالكة للسلطة والثروة والناهبة لحقوق الناس. والمثقفية تنمو في وسط مباين للمال والسلطة وتتعايش مع هموم الناس. كذلك يختلف المثقف عن الثقافي، فالمثقف مشروط بالعمل ـ النضال الاجتماعي، والثقافي هو الفكري في دائرته الواسعة. والثقافي قد يضم التنويري ولا يضم المثقفي بالضرورة.

أسست المثقفية الاسلامية نهج المعارضة في الوسط الثقافي وطورته بتجربة عملية في مقاطعة السلطة وعدم التعاون وكان ذلك شأن المثقف في حياته السياسية ومن شذ عن ذلك جرد من صفته واعتبر من أهل الدنيا. ويترافق مع مقاطعة السلطة التدامج مع الناس والدفاع عنهم ضد سلطة الدولة والمال. وقد وصلنا هذا التراث المثقفي لكننا لم ندرسه جيداً حتى الآن. ومع أن الثقافة العربية خطت خطوات واسعة نحو التأصل والابداع فإن صورة المثقف المسلم لا تزال هي المتقدمة في ترابطها الاجتماعي وتجردها الذاتي والحسية غالبة على شخصية المثقف المعاصر وهو يفهم التصوف على أنه نمط من الفكر الغيبي ولما اكتشفه أدونيس خارج هذا النمط ركز على ابداعيته الأدبية أكثر مما على لوازمه الاجتماعية. وأدونيس من كبار مثقفي العرب المعاصرين لكنه لم يترقى إلى مرتبة مثقف كوني من طراز المعري أو

الحلاج. وليس في الثقافة العربية من هو في حجم أدونيس حتى نبحث فيه عن صورة المثقفية الاسلامية الذاهبة. ويخلط المثقف العربي المعاصر بين الديني والروحاني ويعتبر الايغال في الحسية نوعاً من الالحاد يعارض به الدين. والذي أثبته المعري هو العكس: حسية رجال الدين ولذائذيتهم مقابل روحانية المثقف الالحادية. ويتكرس في الوضع الثقافي القائم موروث الانحلال المغولي والعثماني الذي دام سبعة قرون حجبت عنا ذكريات الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي. وكانت الثقافة الاسلامية في تلك القرون مشلولة تماماً فلم يظهر فيلسوف في حجم ابن رشد ولا شاعر في حجم المتنبي ولا متصوف في حجم الحلاج أو البسطامي.

ومع أن العرب استرجعوا اليوم نهوضهم الأدبي وظهر فيهم شعراء من وزن المتنبي أو يتفوقون عليه وأنضاف إلى أغراضهم الأدبية فن القصة والرواية والمسرح ونشأ بينهم روائيون ومسرحيون كبار فإن الثقافة العقلية لاتزال أدنى تطوراً من غرارها الاسلامي. والثقافة الادبية تتطور أسرع من الثقافة العقلية وهو السبب في وجود شعراء وروائيين كبار وعدم وجود فلاسفة كبار يعيدون ذكريات ابن رشد أو يتجاوزونه.

إن مثل هذه المستويات في الثقافة العقلية تلازم عادة النمو الشامل للحضارة وصعود القوى المنتجة لايجاد وضع متقدم مادياً يرفد النمو العقلي ويحفزه على التقدم. وهو ما يفسر لنا اقتصار الفلسفة العالية في الوقت الحاضر على الغربيين وكون المثقفية ظاهرة مخصوصة بالنموذج الاوربي الذي يستمر في تطوره العلمي والعقلي منذ فئات السنين. إنني أجد من هنا صورة المعري والبسطامي وغيرهما في جان جاك روسو وفولتير وغولبرغ ويوهانسون ولا أجدها في أدونيس أو نجيب محفوظ أو طه حسين.

في ختام هذه المادة نقدم للقارىء أمثولات عن موقف المثقفين تجاه السلطة والناس في معمعان الحياة اليومية...

- في البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي إن طاووس كان إذا خرج من اليمن لم يشرب إلا من تلك المياه القديمة الجاهلية.

تفسير الخبر: طاووس بـن كيسـان مـن فقهـاء القـرن الأول ومـن رؤوس المعارضة للخلافة الاموية موطنه اليمن وأصله فارسـي. وعـدم شـربه إلا مـن المياه القديمة الجاهلية يرجع إلى مقاطعته جميع ما أقامه الامويون من مرافق عامة ومنها الآبار وخزانات المياه فهو يشرب من الآبار التي أنشـأها النـاس في الجاهلية قبل ظهور الدولة.

ـ في قوت القلوب لأبي طالب المكي عن يحي بن يمـان صـاحب سـفيان الثوري (من فقهاء ومتكلمي القرن الثاني): كنت أمشي مع سـفيان فنظـرت إلى باب قصر مشيد (شاهق البناء) فقال: لاتنظر إليه. فقلت: وما تكره من النظر؟ قال: إذا نظرت إليه كنت عوناً له على بنائه لأنه إنمـا بنـاه لينظـر إليه ولو كان كل من مر به لم ينظر إليه ما عمله.

بناء القصور رمز الثراء والعدوان على حقوق الفقراء

ـ في تنبيه المغترين، من مصادر الصوفية، إن عبد الله بن المبارك رفـض المساهمة في بناء جامع. وكان ابن المبارك من الأثرياء وثـراؤه صدفـة جاءتـه بالوراثة. فكان ينمي أمواله ويستعملها في وجوه البر. وكان مرة في طريقه إلى الحج ومات طير مما كـان أصحابـه يحملونـه معهـم فـألقوه علـى مزبلـة في الطريق فجاءت فتاة وأخذت الطير الميت وهربـت بـه إلى منزلهـا، فلحقهـا ابن المبارك بنفسه وسألها عما فعلت فقالت: أنا وأخي ليس لنا قوت إلا ما يلقى على هذه المزبلة. فاستدعى وكيله وسأله كم معه من النقد؟ فقال: ألف دينار فقال له عد منها عشرين دينار تكفينا إلى مـرو ـ موطنـه بخراسان ـ وأعطيها الباقي فهذا أفضل من حجنا هذا العام.

ـ انفتق كم في قميص رابعة العدوية فخيطتـه في ضـوء مشـاعل السـلطان (التي ترافق مواكبه ليلاً) ففقدت قلبها زماناً ثم تذكرت ففتقـت الكـم فعـاد إليها قلبها.

ـ قال أحد الأقطاب: تهت في سيناء مرة ثم اهتديت إلى الطريق فلقيـت عسكرياً فسقاني شربة ماء فعادت قسوتها على قلبي خمسة عشر سنة.

- معروف الكرخي رآه رجل من أصحابه في المسجد وبجانبه صبي أشعث أغبر فسأله عنه فقال: مررت في طريقي بصبيان يلعبون الجوز ورأيته يقف وهو ينظر إليهم مكسوراً فسألته: لماذا لا تلعب معهم؟ فقال: ما عندي جوز. فجئت به إلى هنا ريثما أفرغ فاصطحبه لجمع النوى وبيعه لأعطيه ثمنه حتى يشتري به جوزاً ليلعب مع أصحابه...

معروف الكرخي من أقطاب بغداد في القرن الثالث ليس في جيبه ما يكفي لشراء جوز فيخرج لجمع النوى من الدروب والساحات ليبيعها للحدادين وغيرهم (ليستعملوها وقوداً) ويعطي الصبي ما يشتري به جوزاً. والجوز لعبة بغدادية استمرت حتى جيلنا. وجمع النوى يرجع إلى كثرته في الدروب والساحات لأن البغادة يكثرون من أكل التمر لوفرته عندهم. وبقيت هذه العادة إلى جيلي وكنت أخرج مع أترابي الفقراء، لنجمعه ونبيعه للحدادين وغيرهم ونشتري به حلوى.

يلجأ الاقطاب إلى هذه المعالجات الفردية ليأسهم من الدولة في مسعى للتخفيف عن الناس ما أمكنهم ذلك. وقد اتخذت المعالجات أحياناً شكلاً منظماً تتولاه رباطات الصوفية التي كانت توفر المأوى المجاني للمسافرين. وكان الكثير من الاقطاب يسعون لجمع الأموال عن طريق مريديهم لتوزيعها على الفقراء في مدينتهم. وأطلق عبد القادر الجيلي نداء إلى «نهب الأموال» لإعادة توزيعها. ولم يبين وسيلة النهب. وهم بهذه الطريقة يفتحون باب للنضال الاجتماعي خارج الدولة من ذلك الذي أراده المسيح حين تصور أن بالامكان تحييد دولة المالكين أو استغفالها. لكن النضال المباشر لارغام الدولة على التسليم بحقوق الفقراء هو الأجدى في ظروف العصر الحاضر. وقد جربه السويدي العظيم ايفار لويو هانسون بخصوص طبقة الستاتلار وحقق فيه فوزاً عظيماً. وهذا النضال يختلف عن النضال السياسي لتغيير الدولة لصالح الطبقات الكادحة إلا أنه يتكامل معه بل هو يحتاج إليه ولا يستغني عنه لأن النضال السياسي قد يصبح خطاً منفصلاً عن الهموم الاجتماعية وتحكمه الايديولوجيا أكثر من اليوتوبيا فلابد من منحى مثقفية

ذات أفق مشاعي تتجه لبناء شيوعية القاعدة وهي المقصودة بمصطلح مشاعية من غير أن ترهن تبنيها لمصالح الشعب اليومية بالدولة حتى لو كانت هذه الدولة دولة كادحين. إن ما فشل فيه المسيح لاصطدامه بعتو الامبراطورية يمكن أن ينجح فيه مثقفون ذوو قلوب مشاعية في ظل دولة تحمل ايديولوجية طبقية بروليتارية لكنها قد تقدم الايديولوجيا على اليوتوبيا فيأتي المثقف المشاعي لإكمال النقص خارج سلطة الدولة الرسمية لبناء شيوعية القاعدة.

عمر بن الخطاب
في بيت المقدس

لعل اعتدادها بالنفس جعلها ترفض فتح أبوابها لغير عمر. وقد سبقتها أخواتها الصغيرات ففتحن أبوابهن لأبي عبيدة وأصرت هي أن تسلم مفاتيحها إلى الخليفة نفسه.

وصل كتاب أبي عبيدة بن الجراح إلى الخليفة يخبره بمطلب أهل القدس. وكان مطلبهم لا مطلب البيزنظيين تبعاً لما أورده الطبري عن خالد وعبادة أن الذي صالح في فلسطين هم العوام من أهل ايلياء والرملة. فجمع عمر مستشاريه من الصحابة وغيرهم. وحسب رواية الأزدي، وهو أقدم من وصلنا تدوينه لتلك الأحداث، أشار عليه عثمان بن عفان بأن لايذهب بنفسه لأنهم «ضعفوا وذلوا» وأن عليه أن يريهم الاستخفاف بأمرهم فمع استمرار التضييق عليهم سينزلون على حكمه ويعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ولاحاجة به إلى معاناة الرحلة ليرفع من مقامهم. لكن علي بن أبي طالب أشار عليه أن يذهب بنفسه لأنه بذلك يختصر المعركة ويقلل من الجهد والخسائر. وأخذ برأي علي. وتختلف مشورة علي هذه عن أخرى ترد في نهج البلاغة نهى فيها عمر عن قيادة الجيوش بنفسه كما كان يفعل الفاتحون قبله من الساميين السابقين والفرس ثم اليونان والرومان. ودواعي الرأي الأول مخصوصة بحالة آنية خارجة عن المجرى العام لحروب الفتح إذ لم يكن توجه عمر إلى بيت المقدس لقيادة معركة بل لاستلام المدينة بناء على شرط أهلها.

خرج عمر في حشد من الصحابة والقواد والحرس. وكان في وداعه العباس بن عبد المطلب، عم النبي وأركان من الصحابة. وكان سفره على جمل، واصطحب معه حصانه. على عادة العرب، لأن ركوب الجمل في الأسفار البعيدة أروح من ركوب الحصان. ولما وصل إلى الجابية، من أعمال دمشق وكانت مركز تجمع القوات، استقبله أبو عبيدة بوصفه القائد العام لعساكر الفتح الشامية.

واعترضتهم مخاضة فنزل عمر من على بعيره وخلع حذاءه فحمله بيد وخاض الماء وزمام البعير بيده الأخرى، فاستاء أبو عبيدة من تصرفه وصارحه قائلاً: «قد صنعت اليوم صنيعاً عظيماً عند أهل الأرض» يريد أنه فعل ما لا يتناسب مع هيبة الفاتح في عيون الآخرين لاسيما الروم.. فافهمه عمر أن العز هو عز الاسلام لا عز الأفراد وأن من طلب العز بغيره، أي بالهيبة المصنوعة، أذله الله.

وأظهر استغرابه من اعتراض أبو عبيدة فصكه في صدره وقال: أولو غيرك يقولها يا أبا عبيدة؟» وأبو عبيدة لايجهل لماذا عدل المسلمون عن الملكية إلى الخلافة، وهو من راسميها ومخططيها وممن أوصلها إلى غايتها الأخيرة يوم السقيفة. وإنما التبس عليه الأمر كما يبدو لي من التماس مع الوضع البيزنطي في بلاد الشام فأحدث بلبلة في تصوره لطريقة الحكم وسلوك الحاكم..

وكان هذا أول إشكال واجه عمر من قواده في الشام.. ونتابع القصة كما وردت في مصادرها الأولى.

في رواية عن أبي الغادية المُزَني: قدم علينا عمر الجابية وهو على جمل أورق تلوح صلعته للشمس ليس عليه عمامة ولا قلنسوة، وطاؤه (رحله) فرو كبش نجدي هو فراشه إذا نزل وحقيبته شملة أو نمرة محشوة ليفاً هي وسادته إذا نزل. وعليه قميص قد انخرق بعضه ودسم جيبه» وفي رواية أبو العالية الشامي أن وطاءه كساء انجباني من الصوف وقميصه من كرابيس قد دسم وتمزق جيبه.

شروح:

الجمل الأورق ما في لونه بياض إلى السواد وكان العرب يفضلونه في السفر لتحمله.

نمرة: شملة فيها خطوط بيض وسود

كساء. أنجباني: صنف غليظ من الأكسية. الكرابيس القطن الأبيض تنسج منه أقمشه خشنة يلبسها الفقراء.

ونسبوا إلى رجل من الروم أو السريان قال له: أنت ملك العرب وهذه بلاد لا تصلح بها الإبل فلو لبست شيئاً غير هذا وركبت برذوناً لكان ذلك أعظم في عين الروم. فرد عليه:

نحن قوم أعزنا ا لله بالاسلام فلا نطلب بغير ا لله بديلاً.. على أنه قبل بالبرذون فركبه فلما ساقه أخذ يتجلجل به حسب التدريب الذي تلقاه ليكون لائقاً لركوب الكبراء، فضرب وجهه بردائه ونزل عنه وهو يشتمه ويشتم من علمه هذه المشية. والبرذون من البغال الجيدة المدربة على مشية مخصوصة. وكان عند أرستقراطيي الماضي مثل سيارة الليموزين عند المعاصرين.. ولذلك نهى عمر الولاة عن ركوبه[1].

ونقف على شيء من المبالغة في وصف القميص مالم يكن عمر قد تعمد لبسه استخفافاً بالابهة البيزنطية. أما الدسم الذي كان على الزيق فيفترض أنه بسبب السفر. وأن يكن القول بأنه لم يكن معه غير قميص واحد لهذا السفر الطويل غير معقول. وهو من تزيد الرواة أو الناس المعاصرين للحدث مما يقع دائماً مع الأحداث الكبرى. ولا يصح جعل الدسم من أمارات البسيطة لأن النظافة من فرائض الاسلام ولا تحسب من الترف.. وكان أقطاب التصوف، وهم الأكثر زهداً، يهتمون بالنظافة وحسن الملبس مع

---

[1] استولى ثوار فيتنام على موقع عسكري فرنسي في ثورتهم ضد الاحتلال الفرنسي. ونزل القائد الفيتنامي في مقر القائد الفرنسي المهزوم. وفي الليل نام على فراشه فلم يتحمله لوثارته ونعومته فتركه ونام على أرضية المقر..

بساطته. وكان لأبي يزيد البسطامي ثلاثة ثياب واحد للمنزل وآخر للمرحاض وثالث حين يخرج. وكذلك كان حذاؤه إذ لم يكن يمشي في منزله بالحذاء الذي يمشي به في الطريق. وكان الحمام عندهم أهم من المطبخ، قبل أن يأتي الدراويش العثمانيون فتنقلب الآية.

ولما توجه عمر إلى بيت المقدس ركب حصانه. وركوب الحصان يختلف عن ركوب البرذون فهو مركب لجميع الناس على اختلاف طبقاتهم، بخلاف البراذين. ويروى عن هشام بن عبد الملك أنه قال وقد رأى عامياً على برذون: «وقد هانت البراذين حتى ركبها العامة»؟ بينما كانت الخيل تزدحم بها الدروب فلا يميز راكبها عن غيره ولا تثير استنكار هشام وأبناء جنسه.

أثار دخول عمر إلى بيت المقدس في زيه ذاك استخفاف الفئة العليا من الروم والاكليروس الكنسي المرتبط بهم. وعلق بطريركها صفرونيوس باليونانية لما رآه: «حقاً هذا رجس الخراب الذي تكلم عنه النبي دانيال ورآه قائماً في الموضع المقدس».. وانسياقاً مع تعليق البطريرك يكتب فليب حِتّي في «تاريخ العرب» مايلي: «ان دخول الخليفة المسن إلى بيت المقدس راكباً على جمل ولابساً رث الثياب لم يترك في الناس أثراً محموداً».. وتحتاج عبارات حتى إلى تحليل لفهم مدلولاتها وأغراضها..

أولاً قوله: «الخليفة المسن راكباً جملاً ولابساً رث الثياب» هذه العبارات الثلاث يراد بها إظهار عمر بدوياً ساذجاً في هيئة درويش عثماني. وعمر حين جاء إلى القدس لم يكن مسناً فقد كان في السادسة والخمسين والرجل في هذا العمر يقال له في العربية كهل أو شيخ، والشيخ عامة لأطوار العمر بعد الخمسين حتى نهايته. وتختص المسن بمن تجاوز السبعين وقد خاض الحسين معركته الحامية في كربلا وهو في السابعة والخمسين ولم يقل مؤرخوه أنه خاضها مسناً بل تحدثوا عن مقاتل عادي لم يدركه التعب ولم ينل العطش من قوته حتى أثقلته الجراح فهوى صريعاً.

ويبدو الخبث واضحاً في قول فيليب حتي إنه دخل بيت المقدس على جمل وقد بينا أنه دخلها على حصان. وما أظنه لم يمر على ذلك في مصادره. وكان الحصان الذي جلبه معه يرمز لوجوده في حالة حرب وقد ركبه لهذا السبب. أما الثياب فعمر وأصحابه لا يلبسون الرث إنما البسيط ويهربون من الأزياء الامبراطورية وفي مادة شكع من لسان العرب أنه قال لمرافقه أسلم: «انهم لن يروا على صاحبك بزة قوم غضب ا الله عليهم» يقصد الملوك والاباطرة الذين عرفوهم من خلال البيزنظيين والساسانيين. قالها لما دنا من الشام واستقبله القواد.

إن الغربيين يعرفون من هو عمر.. ويستحيل عليهم أن لايعرفوه. وإنما أراد فليب حتي أن يبعد عن مخيلتهم شبح الفاتح العظيم الذي هشم امبراطوريتهم في بلاد الشام ومصر في مدة نموذجية. ومن هنا قراره بتعيين عمر درويشاً. هو في حاجة إلى التخلص من الزامات تثريخية معينة.. لكن تعيين الفاتحين العظام دراويش لا يتطابق مع قوانين الخدمة العسكرية. كان يمكن لفليب حتي في الواقع أن يتحدث عن تجربة جديدة في تاريخ الفتوحات صاحبها خليفة لا ملك أو امبراطور/ المعنى المقصود لمصطلح خليفة عند واضعيه/ وقد اختار الفقر وهو قادر على الغنى لأنه كان ينفذ بفتوحاته برنامجاً لم يكن في حساب الفاتحين السابقين ولا اللاحقين بمن فيهم الفاتحون المسلمون من بعده.. ولا شك أيضاً أنه ليس في حساب فليب حتي وقرائه الغربيين..

وفي قوله: «إنه لم يترك في الناس أثراً محموداً» افتئات على الناس.. كان يصح له أن يقول بأنه لم يترك هذا الأثر في علية القوم وأشرافهم. أما الناس فلا غرض لهم في مظهر الحكم وأبهته بل هم يميلون بطبيعة وضعهم المعاشي وحسهم الطبقي العفوي إلى الحاكم البسيط، ونظرتهم إلى الدولة تتأثر سلباً بالمبالغة في شكلياتها وبذخ حكامها. إن البطريرك صفرونيوس لم ينطق بلسان رعيته الفقيرة فهو رجل دين غربي ناطق باليونانية واللاتينية، وتكوينه الاجتماعي يجعله أقرب

إلى الكنيسة الأوروبية منه إلى الكنيسة الشرقية ــ كنيسة العرب والسريان[1].

فتحت أورشليم أبوابها لعمر بن الخطاب بعد توقيع كتاب الصلح في الجابية. وفيمايلي نص الكتاب كما رواه الطبري في أخبار فتح بيت المقدس من حوادث سنة ١٥ للهجرة:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أن لاتسكن كنائسهم ولا تهدم و لاينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بايلياء معهم أحد من اليهود.

وعلى أهل ايلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن. وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت فمن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم.

ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل ايلياء من الجزية. ومن أحب من أهل ايلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصُلُبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل ايلياء من الجزية. ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم حتى يحصد حصادهم. وعلى مافي هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية.

---

[1] روى صديقنا اسرائيل ابشتاين، وهو من مؤرخي الثورة الصينية، في كتابه المكرس لسيرة سونغ تشينغ لينغ أرملة صون يات صن أن زوجة ماوتسي تونغ توسطت عندها لاقناع ماو بلبس الملابس الغربية الحديثة لأن مظهر القادة الصينيين مغموم أكثر من اللازم ولم تنجح الوساطة.

شهد على ذلك خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان. وكتب وحضر سنة خمس عشرة.

شروح: ايلياء من أسماء بيت المقدس ترجع إلى الامبرطور الروماني أدريان من أسم أسرته ايليوس. وقد شاع الاسم في الجاهلية وصدر الاسلام إلى جانب أورشليم فاستعمل الفرزدق ايلياء:

وبيتان بيت ا لله نحن ولاته وبيت بأعلى ايلياء مشرّف

واستعمل الأعشى أورشليم

وطوفت للمال آفاقه عمان فاور فاور يشلم

وقد يكون محمولاً عليه لكنه دليل على شيوع الاسم في ذلك الوقت. واستعمل العهد اسم ايلياء دون أورسالم مما يرجح أنه كان الاسم الأكثر تداولاً عند أهلها حينذاك. وعرفت المدينة باسم بيت المقدس في العصر الاسلامي أما أسم القدس فيرجع إلى العصر العثماني.

أهل الأرض: يراد بهم الفلاحون في المدينة وما حولها.

البيع بكسر الباء وفتح الياء جمع بيعة وهي الكنيسة في السرياني.

العبارة: «كتب وحضر سنة خمسة عشر» تشير إلى محرر الكتاب ولم يرد اسمه في نص الطبري.

حُرر الكتاب لأهل القدس وحدهم. وحرر كتاب مشترك لبقية مدن فلسطين. وقد مر بنا قول الطبري أن العهد كان مع عوام المدينة لا مع الروم. ونص العهد كما هو واضح مقصور على المسيحيين دون الروم واليهود. ويتبين منه أن عمر بن الخطاب تعامل مع القدس بوصفها مدينة مسيحية. وكانت مفاوضته حول الصلح قد جرت مع زعمائها المسيحيين فقط. وقد اشترط عليهم اخراج الروم من مدينتهم ثم عاد في فقرة ثالثة فسمح لمن أراد البقاء فيها من الروم أن يبقى. ويزول التعارض بين الحكمين إذا اعتبرنا شرط الاخراج متعلقاً بالوجود الجماعي للبيزنطيين وبضمنه الجيش والحكم الآخر مخصوص بالأفراد.

اللصوت المطلوب اخراجهم مع الروم هم اللصوص حسب تفسير المؤرخين. وفي «لسان العرب» أن اللصت هو اللص في لهجة طي. وهو مقارب للفظه السرياني لشطا مع إبدال الشين صاداً والطاء تاء وحذف الألف الآرامية الزائدة.

وقد لا يكون اللصوص هم المقصودين حصراً في نص العهد ولعل المراد هم عموم المفسدين في المدينة فعبر عنهم محرر الكتاب باللصوت على سبيل التغليب لأن أفعال الفساد تغلب عليها اللصوصية في المعتاد. وكان المفسدون قد كثروا في الشام تحت الحكم البيزنطي.

نأتي إلى شرط إخراج اليهود فنجد رواية أخرى تقول أن عمر سمح لهم بالعودة إلى بيت المقدس وأداء عباداتهم فيه رغم اعتراض زعماء المدينة المسيحيين. وتعني الرواية إذا صحت أن المدينة كانت خالية من اليهود لما دخلها عمر وهي لم تخلُ منهم في أي وقت.

ولنا على أي حال أن نفترض أن البيزنطيين قيدوا حرياتهم الدينية فأباحها لهم عمر.. من جهة أخرى يعلل بعض الكتاب المعاصرين وجود هذا الشرط في نص العهد بالثارات والحزازات القائمة بين أهل الديانتين.. ويشير إلى حوادث قريبة كالذي حصل عند اندحار البيزنطيين أمام الساسانيين قبل الهجرة بأعوام حيث اغتنم اليهود الفرصة للتنكيل بالمسيحيين حتى أنهم كانوا يشترون أسراهم من الفرس ليذبحوهم. إلا أننا نفترض أيضاً أن اليهود بعد أن عاد البيزنطيون إلى مواقعهم التي أخلوها للساسانيين قد واجهوا رد الفعل المسيحي على مافعلوه. ولم يكن بالمسيحيين حاجة إلى انتظار عمر بن الخطاب حتى ينتقموا من اليهود. ويبقى وجود الشرط مثار أشكال. وبوجه عام، ليس لدينا مايدل على اجلاء جماعي لليهود أمر به عمر تنفيذاً لهذا الشرط.

تعرض عهد القدس للتشكيك من المستشرقين وقال المؤرخ العراقي عبد العزيز الدوري أنه كان كالعهود الأخرى التي أعطيت لمدن الشام. وأحال على نص اليعقوبي ليستنتج أن النص الذي عند الطبري قد زيد فيه لمصلحة

المسيحيين. ومناهج المستشرقين تمشي على التشكيك الاعتباطي بالمصادر العربية.

إن عهد بيت المقدس حرر مستقلاً عن عهود المدن كما نصت عليه مصادرنا التي أوردت النص الموحد للمدن الأخرى. ولا يصعب علينا فهم الباعث على هذا التمييز فالقدس كانت أهم مدن الشام، والمركز الديني الأكثر حساسية للمسيحيين الشرقيين من العرب والسريان فمن الطبيعي أن تحظى بمعاملة مخصوصة. والعهد رواه الطبري بنصه الكامل لأن تاريخه مفصل. ونص اليعقوبي مبتسر على طريقته في رواية أخباره. وتاريخ اليعقوبي شديد الاختصار وهو أقرب إلى أن يكون كتاب تعليم وتحفيظ منه إلى مصدر دراسي للتاريخ. وقد روى الطبري نص العهد عن خالد وعبادة وهما من الرواة المبكرين لأحداث الفتوحات ولم ينقله عن نسخة العهد التي يقول الدوري أنها محرفة. ولا يدل نص اليعقوبي على أنه لم يطلع على النص الكامل فهو معاصر أسن للطبري وحين مات كان الطبري قد تجاوز الستين. وكلام الدوري يوهم بوجود فارق زمني كبير بينهما يكفي لظهور النسخة المزورة من العهد من غير أن تمر على اليعقوبي لتأخره عنها في الزمن.

من جهة توثيق العهد، لم يكن من السهل تزوير الوثائق للحصول على مكاسب في مدينة خاضعة للإدارة الاسلامية. لقد حدث لأهل خيبر بعد اجلائهم إلى الشام بأمر عمر أن زوروا وثيقة تنص على السماح لهم بالبقاء في خيبر. وعُرض الكتاب على الخبراء فحكموا بتزويره لأسباب بينوها حسب خبرتهم بأصناف الخطوط وزمانها وبالشخصيات الموقعة على الوثيقة. والعهد العمري للقدس أهم وأخطر وما كان يمكن للإدارة الإسلامية أن تقبله لو شكت فيه. والحقيقة أن مسيحيي القدس لم يكونوا في حاجة إلى كتاب مزور لتثبيت وضعهم في المدينة فهم أهلها منذ الفتح ولم تتعرض أغلبيتهم إلى انتقاص في العصور التالية. وقد سكنها مسلمون بعد الفتح وأسلم بعض أهلها فصار لها وجود إسلامي ونشاط ديني وثقافي للمسلمين، لكن من غير

مساس بالوجود المسيحي. ومن المنطقي أن نقول أيضاً لو أنهم فكروا بالتزوير لصنعوا عهداً يخلو من شرط الجزية وهو الشرط الوحيد الذي لم يكن في صالحهم.

في مقام آخر، خلط عبد العزيز الدوري بين تعريب القدس وأسلمتها معتبراً أنهما حصلا بالتداخل على أساس أن العربي مسلم والمسلم عربي. وقد تعربت القدس في المساق التئريخي لاستعراب البلدان التي يشملها اليوم وصف العالم العربي، فتراجعت السريانية لصالح العربية. لكن تغيير الهوية القومية لايعني بالضرورة تغيير الدين. لأن الدين يعتنقه الناس من شتى القوميات فهو عقيدة لا علاقة لها بالقرابة وتتعدد في الدين الواحد ألوان الناس وحجومهم وانسابهم وأعراقهم. ويمكن للفرد الواحد أن يغير دينه ببساطة لكنه لايستطيع تغيير قوميته لأنه عندئذ يحتاج إلى لسان آخر أو جمجمة أخرى أو خصائص تشريحية مغايرة. فما الذي يجعل مؤرخاً مثل عبد العزيز الدوري يرهن القومية بالدين والدين بالقومية. إن الاعداد الغفيرة من الغرب والأتراك والفرس التي تدفقت على الصين في العصر الاسلامي كانت ناطقة بلغاتها الأم لاسيما العربية طيلة العصر الاسلامي ثم أخذت تتصين مع انقطاع رفد الوافدين إلى الصين من العالم الاسلامي حتى نسيت لغتها. ويرجع مسلمو الصين من الناطقين بالصينية إلى القوميات الاسلامية الثلاثة في الأصل وقد نسوا لغاتهم وأصولهم القومية ولم يخرجوا عن دينهم.

كرس العهد العمري هيمنة المسيحيين على القدس بعد جلاء البيزنطيين عنها وتقييد الوجود اليهودي. وينكسف العهد باشتراط الجزية. وهي ليست جديدة فقد كانوا يدفعونها للبيزنطيين لكن كان على عمر أن يساويهم بنصارى العرب فيأخذ منهم الزكاة المضاعفة ويبقي الجزية على من بقي فيها من الروم مادامت في الأصل ضريبة تفرض على المغلوب. وأهل القدس لم يعاملوا كمغلوبين في نص العهد وهم أصلاً لم يكونوا طرفاً في القتال.

مهما يكن فإن هذا الشرط لم يمس الهيمنة المسيحية على المدينة وفي كلام ياقوت عنها في معجم البلدان تحدث عن هذه الهيمنة وشكا من سيطرة النصارى عليها. وياقوت من رجال القرنين السادس والسابع وهو معاصر للغزو المغولي الذي يسجل بداية النهاية للعصر الاسلامي.

أوردت بعض تواريخ عمر بن الخطاب أن أهل الكتاب هم الذين لقبوه بالفاروق. ولهذا القول أساس في المعنى السرياني لكلمة فاروق. ولفظ الكلمة في السرياني فاروقا بالألف الآرامية الزائدة وتعني المخلص والمنقذ. ويصعب العثور في العربية الجاهلية على كلمة فاروق بالمعنى الذي فسر به اللقب في كتب التاريخ واللغة. والمعنى نفسه ليس من المضمونات المتداولة في مجال الاخلاق أو الدين والتي يرد معظمها في القرآن، وليس في شخصية عمر ولا في سيرته حدث أو تجربة يتماهى بها مع هذا اللقب كالذي ورد في تلقيب أبي بكر بالصديق، والتي هي بدورها من مفردات القرآن. ثم أن التفريق بين الحق والباطل إذا أريد به التعبير عن صفة أو تجربة متميزة لفرد ما يتطلب معرفة ثقافية وخبرة جيدة بالقضاء وكانت هذه من صفات علي بن أبي طالب، المعدود دون عمر في علماء الصحابة وقضاتهم الكبار.

اللقب بمعناه السرياني منوط عندي بجملة معايير أولها كتاب الصلح الذي ثبت سيادة المسيحيين على القدس ضد اليهود.. الثاني تخليصهم وبقية أهل بلاد الشام من الاحتلال البيزنطي.

وكان البيزنطيون يتصرفون في هذه البلاد كمحتلين أجانب. وهم في الأساس يختلفون عن الأهالي في نمط تفكيرهم وطريقة حياتهم وتقاليدهم. وقد أرهقوهم بالضرائب وزادوا عليها بالعسف والنهب واضطرب حبل الأمن في زمانهم حتى كان الناس لايأمنون على دروهم وأموالهم، وصاروا في حكم العبيد للرومان. ويصف رجل من تنوخ كان معهم في حروبهم ضد الفاتحين المسلمين أفعالهم على الوجه التالي كما أورده الأزدي:

«أقبلت مع الروم فجعلنا لا نمر بأحد من أهل البلد إلا وجدناهم أحسن شيء ثناء على العرب في كل شيء من سيرتهم وأمرهم. وأقبلت الروم

فجعلوا يفسدون في الأرض ويسيئون السيرة ويعصون أميرهم حتى ضج الناس منهم وشكاهم أهل القرى وجعلوا لايفيقون من شرب الخمور والزنا. ولاتزال جماعة من أهل الذمة (يريد النصارى)[1] يجيئون إلى ملكهم (البيزنطي) ومعهم الجارية (الفتاة) قد افتضت (أزيلت بكارتها) وجماعة يشكون أن أغنامهم قد ذبحت وجماعة يشكون أنهم خُربوا (نهبت ماشيتهم) وسلبوا».

في مثل هذه الأوضاع كان من المنتظر أن تنحصر معركة الفتح مع البيزنطيين دون الأهالي وأن ينفرز السكان في جميع المدن بعد فتح أبوابها لقوات عمر فيخرج البيزنطيون والمفسدون ويبقى أهل المدينة ليتنفسوا الأمن والدعة بعد رحيل ظالميهم السابقين.

في اعتبار ثالث كان دخول عمر إلى بلاد الشام وحاضرتها القدس مختلفاً عن دخول الغزاة بذكرياتهم المرعبة التي لم يفت القرآن تسجيلها: «ان الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا عزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون». دائماً بطبعهم كملوك غزاة. وكان الفتح العمري تأرخة جديدة للفتوحات تتحدث عن فاتح لا يلبس الديباج والتاج ولا يتحلى بالذهب ولا يستبيح المدن أو يهدمها على رؤوس أهلها..

كل ذلك يضع أساساً قوياً لفهم الفاروق بمعناه السرياني لا العربي.

لم تزل أحوال أهالي بلاد الشام رائقة طيلة الحكم الراشدي. ولم يختل وضع مسيحييها كثيراً في خلافة معاوية.. ثم عمهم الاضطهاد المرواني الذي عم المسلمين أولاً ونقضت بنود أساسية من عقودهم تمس الكنائس والعبادات

---

[1] لم يكن مصطلح أهل الذمة معروفاً قبل الفتح ولعل التنوخي روى أخباره هذه في وقت لاحق للأحداث فوردت التسمية في حديثه أو لعلها من تصرف الرواة الذين اعتادوا على اخضاع لغة الاخبار للمصطلحات الشائعة في زمانهم بتأثير الرواية الشفوية السابقة للتدوين. والمعروف في التأرخة العربية أن كلام المروي عنهم لايورد بنصه وإنما يخضع لتداعيات النقل الشفوي ويدخل في ذلك رواية الحديث النبوي.

وغيرها. جرى ذلك على يد اولئك الذين يسوءهم ركوب العامة للبراذين. وكأن أهل المدن وقد ودعوا ظالميهم السابقين كانوا على موعد مع ظالميهم اللاحقين. ولما أراد عمر بن عبد العزيز وقف الاساءات ومعالجة نتائجها لم يطل عهده.. على أن الانفلات الأموي لم يتمكن من القدس فظلت مسيحية حتى نهاية العصر الاسلامي. وكانت قد استكملت تعريبها في مدة قصيرة نسبياً هي التي يستغرقها الانتقال من لغة سامية إلى لغة سامية أخرى في ظروف عادية. ولما حكمها العثمانيون تعذر عليهم تتريكها كما فعلوا ببغداد فكانت الحاضرة العربية الأقل خضوعاً للتركي: قاموساً وخططاً وقيماً حضرية واجتماعية.

ملحوظات:

(١) أرجع المؤرخون المعاصرون الاسم شاليم أو ساليم إلى إله كنعاني يبوسي كان راعي المدينة. لكن الكلمة تعني السلام في الكنعانية وما بعدها من اللغات السامية. وبهذا فسرها العهد الجديد من الكتاب المقدس، ففي «رسالة إلى العبرانيين» اصحاح ٢/٧ يرد مايلي عن ملكي صادق: «لأن ملكي صادق هذا ملك ساليم كاهن الله الذي استقبل ابراهيم راجعاً من كسرة الملوك وباركه، الذي قسم له إبراهيم عشراً من كل شيء، المترجم أولاً ملك البر ثم ملك ساليم أي ملك السلام» ولعل الاسم بمعناه الدال على السلام قد أطلق على إله المدينة بوصفه حاميها.

(٢) آراء عبد العزيز الدوري وردت في مجموعة دراسات لغربيين وعرب بعنوان «القدس في التاريخ» ساهم فيها الدوري بدراسة عن القدس في الاسلام. نشرت في عمان بتحرير كامل العسلي ١٩٩٢. والدراسات مكتوبة بالمنهج الاستشراقي المعروف.

بعض المصادر:

محمد بن عبد الله الازدي ـ تاريخ فتوح الشام. القاهرة ١٩٧٠.

الطبري ـ تاريخ الأمم والملوك حوادث ١٥هـ.

الذهبي ـ تاريخ الاسلام. نفس الفصل

ابن كثير ـ البداية والنهاية في التاريخ. نفسه

أحمد كمال ـ الطريق إلى دمشق. بيروت ١٩٨٠.

اشكاليات محمد أركون ومنهجياته التطبيقية

محمد أركون مستشرق فرنسي من أصل جزائري له عناية بالاسلام تاريخاً سياسياً وفكراً فلسفياً ووضعاً راهناً يتساوق فيه أو يتبارى مع زميله المغربي محمد عابد الجابري. وتنحدر دراسات الزميلين من تراث الاستشراق العريض بالدرجة التي تجعلهم مجددين للاستشراق ضمن مؤشرات الطور الراهن للاديولوجيا الغربية. وينفرد الجابري بنزوع محلي يتمثلن في محاولات الاجابة على تساؤلات عربية جارية مبتدئاً من التراث بدايةً تشبه بداية زميله السوري طيب تيزيني مع تفاوت في درجة الاتكال على الاستشراق، حيث الأخير أكثر استقلالاً في منهجياته، كما في تلمذته لاستشراق ماركسي أنضجته ألمانيا الشرقية لتتفوق بدرجة علميته على الآباء الروس..

يَصْدر محمد اركون عن المدارس الفرنسية في أحدث مناهجها: بنيوية شتراوس، انتروبولوجيا روجيه باستيد التطبيقية، السنية بوفنست..الخ. ويستوصف في كل معالجة للاسلام مفكراً فرنسياً من هذه الجملة الواسعة لفلاسفة صغار طوروا بعض المناهج الجديدة لِما أرادوا أن يعلنوه كحقبة ما بعد ـ ماركسية. ويستبعد من معالجاته وهي كثيرة متشعبة مدارس التفسير المادي للتاريخ كالمادية التاريخية للماركسيين ونظرية توينبي في التحدي والاستجابة، موظّفاً لتفسيراته الاسلامية كل من مدرسة الحوليات الفرنسية ومدارس البنيوية على اختلافها والانثروبولوجيا التطبيقية البنيوية.

ويدعو اركون إلى تأجيل فحص البناء الفوقي لصالح النظر في الدور الجدلياتي لقيم الروح والفكر أي إلى المعطى الرمزي بدلالاته الجاهزة في

المجتمع موضوع الفحص مستنداً في ذلك إلى اشتراطات لاوي شتراوس الانثروبولوجية. وفي تحليلاته للقرآن استرشد بأبحاث اندريه مارتيني الألسنْ ـ بنيوي متوصلاً إلى دراسة جوانية للقرآن تمتاز بالطرافة ولو دون النظر في متعلقاته التثريخية.

عقد منهجياتية:

يُستخلص من عرض المصادر التي كونت اسلاميات اركون أنه يوظف حقبة مابعد الماركسية في فرنسا لتناول الاسلام بطريقة تموذج عفوية الانسياق وراء الموجة السائدة في حقبة ما، ووسط ما بالارتكاء على مقولات وأطروحات منظري تلك الحقبة وبالقطع مع ماسبقها من مناهج. وهذه نزعة مشتركة لدى عامة المفكرين والكتاب الغربيين يمكن أن نسميها «عصبية منهجياتية» تتسيج بها آفاق البحث كشرط للحصول على نتائج صافية تتأتى رأساً من الاستخدام المنضبط لأصول المنهج «المعتنق» في لحظة تحصيل الفكر.. أعني ثمت «انضباط» منهجي، يختلط عادة بشرط الدقة، يجمع الكتاب الغربيين، وهم طليعة الفكرالعالمي، في تمسكهم بأحاديّث، نقاوة، الأصل المتبع في البحث وخلوصه من تعلقات برانية قد تنْسرب إليه من المناهج الغير.. وينبغي الانتباه على أي حال، إلى أن الانضباط مغاير، للدقة، فالانضباط في الفكر مطلب اديولوجي أما الدقة فمطلب علمي، وتطبيق المنهج بالدقة يختلف عن أخذه بالانضباط.

إن العصبية للمنهج ليست كالعصبية في الموقف السياسي أو الاجتماعي. ويرجع ذلك إلى أن المناهج العلمية تتكامل ولا تتنافر.. وقد أوقع الخلط بين الاخلاص المنهجي والاخلاص الاجتماعي بعض الماركسيين في خطيئة الخلط بين مناهج البحث والنضال الاجتماعي وآل بهم إلى الدوغما في الفكر والبيروقراطية في الحكم، وغالباً في طلاق مع متطلبات الاصطفاف الطبقي الحي. وتشيع في بعض الأدبيات الماركسية عبارة «النقاء الاديولوجي» كدليل على الالتزام الثوري: والمطلوب في تقديري هو النقاء الطبقي. أما في الفكر فيمكننا القول أنه لا يوجد منهج خاطىء كلياً ومنهج صائب كلياً.

ولإيضاحه نذكر اختلاف فلاسفة الفيزياء حول النظرية الحُبيبيــة والموجيـة في تفسـير طبيعـة الضـوء.. إن سـر التمسـك بـإحدى النظريتين يرتهـن إلى جانب محدودية البحث العلمي لعـالم مـا، بـالتعصب لوجهـة النظـر الـتي تصبح عند بعـض العلمـاء مسـألة كرامـة شـخصية أو نقطـة فريـق في حالـة الاستقطاب الفئوي أو الحزبي. وكان علماء سوفييت قد جمعوا، مسـتفيدين من المنطق الديالكتيكي، بين النظريتين على أساس التداخل في ماهية الضوء مؤكديـن بذلـك إمكـان التداخـل والتكـامل في المنـاهج والنظريـات العلميـة. وحينما نأخذ شرط النزاهة العلمية كمعيار فإننا نعثر في كل نظرية أو منهـج على حقيقة قد نجدها أو لا نجدها في منهـج أو نظريـة أخـرى.. والبـاحث النزيه هو من يأخذ المناهج في تكاملهـا مستخدماً في ذلـك منهجـه النقـدي الخاص به للتفريق بين وجوه النقص والكمال في منهج منهج. وفيما يخـص الماركسية سوف يتعـين فـرز الماديـة العلميـة عـن الماديـة الصرفـة. وتنـدرج الأخيرة في معالجات الماركسيين السوفييت والصينيين. أمـا الماديـة العلميـة فهي مادية الأربعة الأوائل ـ ماركس، أنجلز، بليخانوف، ولينين. وأضيف إليهم لوكاتش وغرامشي من الجيل اللاحق. ونجد في تجربـة التوسـر دليـل على صعوبة حصر المادية العلمية في قالب فكري معين، فقد أفلح هذا الماركسي الفرنسي في دمج الماركسية بالبنيوية ليخرج بطرائـق تفكـير أكـثر شمـولاً إلى الحد الذي يمكننا من النظر إلى الماركسية بوصفها: «منهج المناهج». وأكرر أن هذا مطلب مختص بالعلم ولا علاقة له بالسياسة أو النضال الاجتماعي[1].

المادي بشرطه العلمي قد يتوفر في نظريات ومناهج أريد لها أن تكون معارضة للماركسية لكنها في الحقيقة تمتلك آفاق تكامل معها، إنمـا بقـدر مـا تكـون طرائق للتفكير وليس اديولوجيات. وأتحدث هنا عن فرويد، توينبي والبنيوية.

---

[1] لابد من الفصل بين المنهج العلمي (البحـث العلمـي) وبـين النضـال السياسـي والاجتمـاعي. هنالك علماء رأسماليون وعلماء شيوعيون وعلماء فاسدون ولكنهم علماء في مجالهم الخاص بهم، أما النظرية العلمية التي أكد عليها لينين كأساس للنضال فهي النظرية الماركسية المتعلقة بـالصراع الطبقي. وهي شيء آخر لا علاقة له بنظريات العلوم.

إن التفسير الجنسي للسلوك البشري هو تفسير مادي وليس روحاني أو وهماني. والجنس علاقة مادية بين الرجل والمرأة ينتج عنها نتيجة مادية هي الطفل. أي مخلوق مادي صرف. وما دامت هذه العلاقة مادية فهي لابد أن تؤثر في سلوك الفرد، وبالتالي في سلوك المجتمع، ومن هنا تمارس تأثيرها في التاريخ. وعندما نقلّب سجل التاريخ البشري نقف على أحداث مؤثرة تسببت عن علاقة الجنس ولا سبيل إلى تفسيرها بغير دوافعها المباشرة الملموسة إلا بالدوغما المنهجياتية. فالجنس كما تناوله فرويد عامل مادي مؤثر في حركة التاريخ ويؤدي تجاهل حضوره في حدث ما إلى نقص في الصورة الواقعية المفسرة لذلك الحدث. لكن الجنس ليس هو العامل الحاسم، في حركة التاريخ، فهو لا يكفي لتفسير الأحداث الكبرى بحملها السياسي أو الاجتماعي الأكثر حسماً إنما قد يؤثر على أسلوب وقوع الحدث وإكسابه نكهته الخاصة به كما نجد في حروب طروادة من دون أن يكون هو السبب الأقوى لوقوع الحدث. وقد تؤدي العقدة الجنسية إلى سقوط مملكة أو تغيير ملك لكن المملكة التي تسقط بسبب جنسي هي التي تهيأت لها أسباب السقوط قبل تعرضها لهكذا مطب.. إن اعتزال ادورد الثامن هو حدث فردي لم يؤثر على مسيرة الامبراطورية البريطانية إلا أنه يفسّر بدافع جنسي خالص سلوك فرد هو الملك. وكان يمكن لو أن الامبراطورية البريطانية حين استلمها ادورد الثامن كانت تعاني من تدهور أن تسقط بهذا الحدث. هذا في حين يحمل الواقع التاريخي للقضية على تقييد الدافع إلى الاعتزال بعلاقة الحب من دون تحميل أسباب أخرى قد يفتعلها الماديون الخلص... وفي تاريخنا أمثلة من هذا القبيل. ولنتذكر حرب الجمل بين علي وخصومه بقيادة عائشة. والسؤال هو: هل كانت حرب الجمل ستقع لو لم تكن عائشة مدللة محمد؟ الحقيقة أنها كانت ستقع، إنما بشكل آخر وتفاصيل أخرى، ولو أن وجود عائشة على رأس الفريق المناوىء لعلي قد أعطى الحرب زخماً أشد ولوّنها في نفس الوقت بلون خاص هو الذي عرفت به في التاريخ والذي يرجع فيما يخص عائشة إلى

عقدة عاطفية وليس إلى مصلحة اقتصادية. ويرجع الخلل الأكبر في نظرية فرويد إلى الالحاح على المكبوت الجنسي والموروث كعنصر مكيف لسلوك الأفراد مما يبرر لنا اتهام هذا العالم الجليل بالعصبية المنهجياتية!

هناك أيضاً نظرية فرويد في الغرائز، وهي نظرية مادية موضوعها نفس الانسان في تداخلها مع الجسد. والنفس عند فرويد ليست وجود مفارق كالنفس الأفلاطونية وإنما هي صورة الجسد، فهي تشكيل مادي، والبحث في الغرائز فرع علمي مستقل يتوازى مع الفروع الأخرى في الطبيعة والمجتمع. ولا أعتقد أن فرويد أراد بها إيجاد نظرية تبطل التفسير المادي للتاريخ. فالغرائز تكوينات بشرية تتحكم في سلوك الأفراد تحت تأثير الظروف الخاصة بالفرد. وفيها ما هو مشترك مع الحيوان مما ينفي وقوعها تحت طائلة الصراع الطبقي. ولا يمكن لأي تناول أمين ومنتج لأي حالة اجتماعية أن يتجاهل نظرية الغرائز ويتوصل إلى نتائج مضبوطة لا تضلل القارىء أو تشوش الوعي الاجتماعي بالتعميمات القسرية.

لكن الفرويديين حولوا النظرية العلمية إلى مذهب اجتماعي قافزين من العلم إلى الاديولوجيا وخلقوا فرويدية في مقابل مذهبيات أخرى خضعت لدوغما الاعتناق المسبب للعصبية المنهجياتية. ولم ينجو حتى العلماء الفرويديون من هذه العصبية التي سيجت تصوراتهم للانسان والتاريخ لتمنع تلقيحها بحقائق المذاهب الأخرى. وهكذا استقطبت تفكير فئات واسعة مع الغربيين دوغما الانسان المعادل للجنس والغريزة مقابل دوغما الانسان الطبقي الخالص، مع ما يلزم من التكفير المتقابل!

وعندما نأتي إلى البنيوية نجد طريقة بحث مخلوطة بالاديولوجيا المغرضة تبدأ من معلمها الأكبر لاوي شتراوس بعدائه الشديد للماركسية ويهوديته الفاقعة مقابل الاسلام. لكن البنيوية بذاتها منهج بحث يفتح للفكر آفاق جديدة ويضيف إلى وسائل الكشف العلمي أدوات هادية يستخدمها العقل الشمولي بطريقة منتجة ويحولها ضيق الأفق إلى معوقات للوعي. وهو الفرق بين بنيوية التوسر المبدعة وبنيوية العلماء البورجوازيين

المضللة. لقد تمت منذ البداية أدلجة لطريقة بحث أدخلتها في ساحة الصراع الاجتماعي والسياسي لتجمع حولها أنصار تحركهم عقد معينة في هذه الساحة حيث يختلط العلمي بالخرافي ومجال البحث المخصوص برغبات مسبّقة لباحثين يعملون في مؤسسات الفكر الرسمي مندمجين في نهاية الأمر في امبراطورية الاعلام بحدودها المترامية الأطراف ومخططاتها الشديدة الخفاء. وقد أضحت البنيوية ملاذ متزايد الجذب لأعداء الاشتراكية من شتى الألوان وللمدافعين عن الأمر الواقع في بلدان المتروبول والأطراف على السواء/ الأمر الذي جعل من الصعب ظهور فكر معارض في أوساط البنيويين المحتكرة حتى الآن لأنصار القيم السائدة في تأصلها الرأسمالي والضاربة الجذور في العنصرية البيضاء/.

استندت نظرية ارنولد توينبي في التحدي والاستجابة إلى صراع الانسان ضد الجغرافيا وأعطت تفسير مادي معين لنشوء الحضارات. واستقراءات توينبي بالغة الدقة وقد اعتمد على الملاحظة الجزئية لتاريخ حضارة حضارة فتجنب التعيميم الاستدلالي. وانتظمت أبحاثه في سلك النظرية التي عاشت على يديه فلم تتمذهب لتصبح عقيدة مشتركة لأجيال الباحثين من بعده، ونقطة الضعف في منهجياته إعراضه عن العوامل الاجتماعية لنشوء الحضارات وهو النقص التي تعالجه الماركسية بمنهجها المادي ـ العلمي. وبسبب هذا النقص أدينت نظرية توينبي من الماديين الخُلّص وهي في الحقيقة اكتشاف خاص لعبقري من عصرنا، والعبقري خلافاً للنبي، يصيب ويخطئ. وجغرافيّتْ توينبي ليست على أي حال من ابتكاره، إن الماركسية تبدأ بالجغرافيا الاقتصادية وتنتهي بالاقتصاد السياسي، وفي تحليلاته لناموس تطور الشرق ـ آسيا ـ اعتمد كارل ماركس كلياً على العامل الجغرافي ووظفه لابداع نظريته الصائبة عن نمط الانتاج الآسيوي، كما توسع بليخانوف في دراسة العوامل الجغرافية في حياة الإنسان والمجتمع، مما جلب له سخط الماديين الخلص الذين اتهموه بالابتعاد عن دائرة الصراع الطبقي، نتيجة إصرارهم على الدمج بين العلوم البحتة والنضال الاجتماعي وهما لا يندمجان.

نعود إلى المستشرق اركون فنراه يكتب بدرجة عالية من الانضباط داخل مقولات البنيويين والحولياتيين بحيث يصعب إيجاد ثغرة في جدار الحقبة الفرنسية قد تنفذ منها نغمة دخيلة آتية من وراء السور. أما استشراقه فيجري على النسق الموروث، لكنه انتقد المعرفة الكلاسيكية للإسلام عند الغربيين وبيّن أن هذه المعرفة تتضامن مع مسلّمات الشكل الثقافي للعصر الكلاسيكي في الغرب؛ يقصد العصر السابق لظهور المناهج الفرنسية التي حولت ما قبلها إلى معرفة كلاسيكية. ويستند نقده للاستشراق على شرعيته المعرفية، مقابل شرعيته السياسية عند ادوارد سعيد.

من نقده للاستشراق الكلاسيكي دعا اركون إلى توطيد فكر ناقد يصحح المسلّمات السالفة عن الاسلام أي تناول الاسلام من جديد. وبقدر ما يتعلق بهذه الدعوة فهو يفترض الشروع من نقطة الصفر. ويشترك المستشرق أركون في ذلك مع الشائع بين الكتاب العرب وهم في جملتهم إذا كتبوا بدأوا من نفس النقطة، لاسيما في المشاريع المعدة لدراسة التراث، والبناء منه لمستقبل الشعوب العربية أو الاسلامية. وتتعاطى هذه الريادة على خط متصل لبحث التراث من وجهة نظر جديدة علمانية مستمدة من مناهج البحث الحديثة، يبدأ منذ نهايات التاسع عشر وبدايات العشرين فتلغيها أو تهملها لحساب البدء من الصفر، مع ما يقتضيه من إحراق مكتبة كاملة من المجلدات المنتّجة طيلة ما يزيد على المئة عام.

إن ما سمي بالنهضة أو المشروع النهضوي العربي يرجع إلى ثورة محمد علي الكبير التي كان مقدر لها أن تفعل في مصر، ومنها في العالم العربي، فعل نهضة الميجي في اليابان لولا التدخل العسكري من أوروبا المذعورة دوماً من نهضة العرب. وفتحت ثورة محمد علي هذا الخط الذي استمر بعدها مسلوكاً بحذر وتفاوت يعكسان حالة نهوض مجهض ترك بعد انحساره تأثيرات معينة على الاجيال اللاحقة. ويُنظر إلى طه حسين كرائد في مشروع بحث التراث وفق المناهج الحديثة بعد إرهاصات النهضويين وجمال الدين الأفغاني. وقد استند إلى منهج الشك الديكارتي. ولم يكن هذا المنهج سائد

في الغرب حين تبناه طه حسين بل مطروح مع مناهج أخرى كالهيغلية والكانتية والماركسية، وإنما اختاره لعلاقته بموضوع دراسته وهو الأدب أو الشعر الجاهلي، كذلك لم يظهر طه حسين في مسالكه الديكارتية كمنحاز لمنهج دون غيره لأن موضوع الشعر الجاهلي كان منذ عصر التدوين قد خضع لتشكيك جدي من مؤرخي الأدب القدماء فاستفاد من منطق ديكارت لإعادة بحث الموضوع وفق المطالب العلمية الراهنة، وتَغيب ديكارتية طه حسين في مصادر معرفته المتنوعة وإحاطته شبه الشاملة بتاريخ وتراث العرب والاسلام مع فهمه الدقيق للغة النصوص القديمة، وما تمتع به إلى ذلك من خيال خصب واستيعاب لأسرار التعبير اللغوي والدلالات المعقدة للمفردات والتعابير. ومشروع طه حسين تنويري، وقد فتح به أبواب النقد الحديث في التاريخ والأدب وينبغي اعتباره البداية الشارعة للفكر العربي الحديث. وهو لم يفشل بل أدى دوره بالتمام ولايزال يُلهم جيله اللاحق كيفية النظر إلى التراث بفهم علماني متحرر من قيد السلفية. ولايعني بقاء القديم إلى جانبه أنه انحسر أو فقد زخمه، فالأفكار تتزامن، ويبقى لكل من القديم والجديد رواده وأنصاره، وحينما يقال عن منهج أو مذهب أنه انتصر فلا يصح أن يفهم منه أنه انفرد بعقل المجتمع بل هو يبقى فاعلاً في مجال ويكون له أتباع يرجعون إليه أو يطورونه في أي وقت.

مع طه حسين ظهرت معالجات جديدة أخرى لتاريخ الأدب العربي والفلسفة الاسلامية والتاريخ العام فتناول أحمد أمين تاريخ الحضارة الاسلامية بمنهج حديث متأثر بالاستشراق إنما كاشف ومنتج، مع تقصيره عن مدى طه حسين وتنويريته العالية، والف زكي مبارك في التصوف الاسلامي كتاب رائد في بابه ولو أنه بدوره بقي أدنى من الذروة التي تناوشها طه حسين في الأدب الجاهلي. وكتب مصطفى عبد الرازق في تاريخ الفلسفة الاسلامية تمهيداً انطلق منه تلميذه علي سامي النشار للكتابة عن نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، وبرغم ميوله الاشعرية، قدم النشار صورة تشريخية لعلم الكلام كميدان للفكر الفلسفي ميزه عن الفلسفة التي اعتبرها

جارية في خط التراث اليوناني. وكتابات النشار مرجع هام لفهم هذا الفكر وقد كتبت بأمانه علمية مع تعمق ساعد عليه توغله في التراث الفكري وجودة فهمه لمشكلات الفلسفة بتفرعاتها الشتى.

ثم كان انتشار الماركسية وظهور الأحزاب الشيوعية فأخذ بها كتاب ماركسيون وشيوعيون من المتخصصين في تاريخ الاسلام السياسي والثقافي. ولعل المؤرخ الماركسي العراقي فيصل السامر من الروائد الأوائل في هذا المضمار. وقد أصدر كتابه عن ثورة الزنج عام ١٩٥٤ فافتتح باب جديد لمعالجة التاريخ المعارض في الاسلام، أما الرائد الأكبر للمادية التاريخية فهو حسين مروة. ويشتمل سِفره عن النزعات المادية في الفكر العربي الاسلامي على مادة ضخمة حُللت بجهد علمي هائل في ضوء المادية التاريخية. ومنهج حسين مروة سوفييتي، لكن الثروة الطائلة التي امتلكها في التراث أخرجته من خطوط الدوغما إلى أفق أوسع بدا فيه قادر على الامساك بالمشكلات الدقيقة للفلسفة الاسلامية. وقد تواضع فقبل عليها شهادة الدكتوراه من السوفييت فكانت من الحالات النادرة التي يستلم فيها أستاذ شهادة عليا من تلامذته. ولم يبدأ حسين مروة من الصفر كما لم يدعو إلى إعادة كتابه التاريخ بل شرع في النظر على خطوط سابقة استعرضها في مدخل موسع هو بحد ذاته كتاب وقيّمها بتواضع وانصاف في ضوء منهجه المادي ممارساً في مجمل مراجعاته أخلاقيته الشخصية، وتبعاً لها، العلمية الراقية.

الجديد في مباحث محمد اركون دعوته للاهتمام بالثقافة الشفوية والممارسة المباشرة للاسلام أي المعيوش الغير مكتوب فيما سماه اسلاميات تطبيقية استنسخها عن الانثروبولوجيا التطبيقية للفرنسيين. ويبدو هنا الأثر الايجابي لبنيوية شتراوس الباحثة عن الفكر المتوحش، أي الطبيعي الغير مدون. كذلك عُني اركون باللامفكر فيه وبالمنسي والمتنكِر، وهي نزعة يشترك فيها مع الماركسيين وإن تكن من نتائج تطبيقاته الفرنسية. ولاحظ اركون بصواب أن الاسلام كان في الماضي، أي في عصره، هوالحداثة. أما اليوم فهو تراث، إلا انه اتجه لإلغاء مرجعية التراث ليجعلها غرباوية

خالصة فدعا إلى التسلح فقط بالمعرفة الغربية وباللغات الغربية. ودعوته غامضة لأن الفكر الغربي متناقض وفيه الرسمي السائد والمعارض المنبوذ. والمعرفة الغربية ليست كلها صحيحة. إن علم الاجتماع الأمريكي مضلل والفلسفة الأمريكية ذرائعية والبنيوية مغرضة. وفي المعرفة الغربية خرافات كالمثالية الذاتية والتوماوية الجديدة والداروينية الاجتماعية، وثمت انحياز في دعوته للاقتصار على تعلم واستخدام اللغات الغربية. ففي الوقت الحاضر توجد لغات مثقفة لايسع الباحث عن الحقيقة الحضارية أن يتجاهلها. وأنا أشير هنا إلى مثل اللغة اليابانية واللغة الصينية وهما لغتان متقدمتان وتشتملان على رفد ثقافي وفير. كذلك اللغة الفيتنامية التي تتوفر عنها ترجمات فرنسية تكشف عن مستوى رفيع من الأدب الحي. ثم ان تعبير «لغات غربية» شديد التعميم، فالكثير من اللغات الغربية لا يحتوي على معرفة تبرر بذل الجهد في تعلمها: الاسبانية خالية من الفلسفة، وكذلك اليونانية الحديثة واللغات السلافية.. وبعيداً عن ضغط المسلّمات كان يجب تسمية اللغات المطلوب تعلمها وهي أربعة: الانكليزية، الفرنسية، الألمانية، والروسية، أي اللغات التي كتبت بها الفلسفة الحديثة وأهم العلوم، لكن الاندماج في الوسط لا يساعد على التدقيق لأنه يصبح مسألة انتماء.

تقوم معالجة اركون للاسلام على الأطروحات التالية:

١ - إن العالم الفكري للانسان القروسطي يهيمن عليه وفي كل المستويات وجود ا لله خالق كامل القدرة، أي يحدد الأفق المعرفي.

٢ - إن المعقولية في الفكر والعلم تُحدد في زمن مقدر من ا لله ورمزي في الغالب حيث يصبح القياس محدد ومحدود من طرف الكتاب المقدس والثقافة القديمة.

٣ - إن العقلانية والملاحظة والتجربة التي يشهد عليها تاريخ الفكر والعلم العربي - الاسلامي يجب أن لا تُفهم خارج سياقهما الفكري.

نبدأ أولاً بمصطلح الانسان القروسطي فنلاحظ أن استعمال كلمة إنسان بدل فرد يؤشر أورومركزية تُدمج البشر من القارات الخمسة في الانسان

الأوروبي. ويتكامل ذلك مع مصطلح القرون الوسطى، وهو من تزمينات التاريخ الأوروبي المستحدثة ونرى أن نشير الانتباه في هذا الصدد إلى أن التاريخ والجغرافيا الحديثتين قد تمت صياغتهما بدءاً من أوروبا التي ورثت نزعات المركزية الشرقية، كمركزية بابل، ومركزية الصين. ومن نتائج هذه المركزية استعمالات الشرق الأوسط والأدنى والأقصى، وقد استندت إلى مقاسات البعد عن أوروبا. فالشرق الأوسط والأدنى هو كذلك بالقياس إلى أوروبا، والشرق الأقصى سمي هكذا لبعده عن أوروبا. وحقيقة الحال بالنسبة لأمنا الأرض أن شرقها الأدنى هو ما تطلع عليه الشمس قبل غيره. ومعروف أن الشمس تشرق أولاً على اليابان والصين، حيث تكون بداية الشرق. وآخر جزء من الشرق تصل إليه الشمس هو آسيا الغربية المسماة الشرق الأوسط والأدنى، وهي في الحقيقة الشرق الأقصى.. الشمس تشرق في الصين قبل ست ساعات من طلوعها على الشرق «الأدنى»! ولم يعد يمكن تصحيح هذا الخطأ الفلكي بعد أن فرضه الأوروبيون على الجغرافيا.

وعلى نفس الاصل عممت أوروبا قرونها الوسطى على القارات لتستخدم كتزمين كوكبي يعم أوروبا وآسيا وأفريقيا، وبالضرورة الأمريكتين واستراليا. إن الحضارة الصينية بعلومها وفلسفتها وآدابها تزامنت مع حضارة اليونان. ثم استمرت بعدها مع الرومان، ولما سقطت الحضارة الرومانية لم تسقط الحضارة الصينية فتواصلت على نفس المستويات التي تفرعت عليها فكانت معاصرة لليونان والرومان ثم للعصر القديم الأوروبي فالعصور الوسطى. وعاشت المدارس الفلسفية الصينية وتطورت بدءاً مما يقابل العصر اليوناني حتى أسرة تشينغ في القرن السابع عشر وما بعده. ففي أي عصر من هذه العصور الصينية وجد الانسان القروسطي؟ وهل يجوز اعتبار لاوْتسه وكونفشيوس من فلاسفة العصر اليوناني وشاويونغ وسوتشي من فلاسفة العصور الوسطى وهم متواصلون على خط واحد ومدرسة واحدة؟ وفيما يقابل العصور الأوروبية ظهر أدباء وفلاسفة ومتصوفة في الحضارتين الصينية والاسلامية لم يكن لهما نظائر في أوروبا.. ان لي باي ودَوْفو والمتنبي يحملون

ملامح عصر حضاري مستقل... لقد ابتُدعت المسرحية الاجتماعية على يد غْوان هان تشينغ المحقّب في العصور الوسطى في حين لم تعرف أوروبا هذا اللون من المسرحيات إلا في فرنسا التاسع عشر، أي في العصر الحديث. وليس للمعري نظير قروسطي أوربي وإنما نظائره في القرن الثامن عشر الفرنسي. واستعملت الصين الطباعة والبوصلة على نطاق شامل في ما يقابل العصور الوسطى، بينما التأرخة الأوروبية تزمّن هذه المخترعات بوصفها من لوازم عصر النهضة؟.

ونأتي إلى القارات الأربعة الأخرى، فنجد أفريقيا تعيش آنذاك، عدا شمالها الإسلامي، مرحلة المجتمع المشاعي وشبه المشاعي، وكذلك الأمريكتين واستراليا.. وبينما تصنيف اركون والأوربيين يقضي باعتبار الهندي الأحمر إنسان قروسطي فإن هذا الانسان كان في «العصور الوسطى» يعيش عصر ما قبل التاريخ..

ـ عن قاعدة أركون القائلة بأن العالم الفكري للانسان القروسطي يهيمن عليه وفي كل المستويات وجود الله خالق كامل القدرة، أي يحدد الأفق المعرفي وأن المعقولية في الفكر والعلم تُحدد في زمان مقدر من الله حيث يصبح القياس محدد ومحدود من قبل الكتاب المقدس والثقافة القديمة يلاحظ مايلي:

١ـ إن العالم الفكري للشرق الأقصى، الصين، يخلو من وجود الله.. إن الله فكرة أبدعها الساميون، وكذلك النبوة. وفي الصين لاوجود لهذه الفكرة ولا وجود للنبوة. وإنما مرت الفلسفة الصينية بتجارب عابرة ومحدودة وردت فيها فكرة الخالق كافتراض أو تساؤل دون أن تتحول إلى مشكلة فلسفية. وللصين مطلقات حاولت الفلسفة أن تفسر بها الوجود المادي وهي التاو والين واليانغ. والأول مخصوص بمدرسة واحدة هي التاوية والأخيران افتراضان لتقسيم الموجودات على أساس التقابل ما بين الفاعل والمنفعل والموجب والسالب والذكر والأنثى. وهذه من مشكلات الوجود المادي ولا علاقة للألوهية بها. أما التاو فغير مجرد بدوره. ويقارنه بعض الدارسين

الغربيين مع اللوغوس اليوناني. لكن المطلق الصيني افتراض لفهم النشأة عن مبدأ أول غير مفارق ولايتمتع بالعقل والارادة فهو أقرب إلى هيولى أرسطو منه إلى اللوغوس، لكنه مستغنى عن محرك أول لأنه متحرك بذاته. وفي الفكر الصيني لايوجد خالق ومخلوق. وإنما هناك مصطلح شَن (بفتح الشين) ويعني إله. وهو مجرد لفظة قاموسية لم تدخل مباحث الفلسفة وترتبط بالأرواح التي أقرها بعض الصينيين وأنكرها آخرون. ولذلك لما وصل الاسلام ثم المسيحية إلى الصين تحير الصينيون كيف يترجمون كلمة «ا لله» ثم توصلوا إلى تسميته فيما يخص الاسلام: «جن جو» ويعني حرفياً رئيس المسلمين. واختلفوا فيما يخص المسيحية بين «تيان تجو» ويعني رئيس السماء و«شان دي» ويعني الامبرطور الأعلى. وكان يفترض أن لا تغيب هذه الحقائق عن اركون مع توفر الترجمات الفرنسية العديدة للنصوص الصينية والمؤلفات العديدة للمتصينين الفرنسيين حول الفكر الصيني، لكن هذه الدراسات بقيت محصورة بين المختصين مع امتناع الفكر الغربي، باورومركزيته الغالبة، عن إدماجها في تاريخ الفلسفة العام.

٢ ـ إن الفكر الاسلامي لم ينشأ بالارتباط مع مشكلة الألوهية: علم الكلام أسسه الامويون بإعلانهم الجبرية مذهباً لتبرير سياساتهم المغضوب عليها من جمهور المسلمين. والجبرية أول مذهب كلامي. وقد رد عليها معارضو الأمويين بنفي القدر وكون الانسان مخيّر لا مُسيّر حيث نشأت القدرية، وهي ثاني المذاهب الكلامية ظهوراً. سميت بذلك لتكلمها في القدر وكونه من العبد لا من ا لله. وهذه نشأة سياسية، متصلة مباشرة بالصراع السياسي بين الأمويين ورعاياهم ومن الواضح أنها سخّرت قضايا الألوهية لخدمة غرض سياسي وليس العكس أي أن تكون قد سُخرت للبحث في وجود ا لله الكامل القدرة والمحدد لكل شيء. ان اركون، وعامة الغير ماديين في الغرب يقلبون الأوضاع الطبيعية للفكر ونشأته حين يبدأون من أولية التفكير على المادة ويضعون قوانين حركة الفكر في موقع الفاعل الأول. والفكر منفعل في الأصل. ولا يتأتى له الفعل إلا بعد أن يتطور ويستقل

ليخضع من ثم لقوانين حركته الداخلية/ المعزولة عن حركة الواقع أو المتصلة به تبعاً لاتجاه الفكر وظروف وخيارات المفكرين. ولايملك اركون حق الالتفاف على التاريخ ليقول أن الأمويين أعلنوا الجبرية ليفتحوا الباب للبحث في وجود اله. أو أن المعارضين ردوا عليهم بالقدرية لإبداء وجهات نظرهم في هذه المشكلة. فليذهب إلى تاريخ صدر الاسلام والخلافة الأموية ليرى أن جميع مؤسسي علم الكلام قد ذبحوا على يد الأمويين لاشتراكهم في الحركات المسلحة أو المعارضة السياسية: كانوا سياسيين قبل أن يكونوا متكلمين وكان ما يعنيهم في المقام الأول دحض الاديولوجيا التي استند إليها الأمويون في تشكيل امبراطوريتهم العضوض التي أقاموها على أنقاض دولة الراشدين اللقاحية.

إن ما كان يهم الأمويين ليس مشكلة وجود ا لله إنما مصالح خلافتهم، وما كان يهم معارضيهم ليس مشكلة وجود ا لله وتصوراتهم المضادة عنها. بل محاربة الأمويين لاسقاطهم والعودة إلى الحكم الراشدي. فهو صراع سياسي اجتماعي توسل بالاديولوجيات ولم تتوسل به الاديولوجيات لذاتها.

وقد تطور علم الكلام وتعقد تحت تأثير الحركة الطبيعية لمجتمع في طريق النهوض. وكان النشاط الكلامي قد بدأ نشيطاً وواسعاً مع اشتداد الصراع السياسي في وقت مبكر من الخلافة الاموية وكثر أتباع القدريين فتشكلت منهم فرقة سياسية بهذا الاسم قادها المتكلمون الأوائل: عمرو المقصوص، معبد الجُهَني، غيلان الدمشقي، وراجت مقولاتهم في خضم الصراع السياسي فصارت من مشاغل العقل الاسلامي الكبرى ولذلك سرعان ما أخذت الحركة بُعدها الفكري لتصبح حركة فكرية محكومة بالصراع الفكري وليس السياسي بالضرورة. وفي هذا الطور ظهرت المعتزلة بريادة واصل بن عطاء متطورة عن القدرية. وكان مشايخ المعتزلة في ذلك الوقت، ويصادف نهايات الأمويين وبدايات العباسيين معارضين سياسيين في جملتهم إلا أن مقالاتهم تفرعت إلى أمور ليست لها علاقة مباشرة بنشاطهم السياسي وإنما اصطبغت بالمعارضة الاديولوجية للفكر الديني الحاكم، وقد

دخل المعتزلة في تناحر مع العقائد الدينية المكرسة في النصوص المقدسة فلم يكن نشاطها يستهدف تثبيت وجود ا لله الكامل القدرة المحدد لأفق التفكير والمطلق الارادة كما تريد العقائد الرسمية إنما اتجهت على العكس إلى معارضتها بمذاهب كلامية جديدة زاغت عن مبدأ هيمنة الوجود الكلي القدرة بتصور أولي لعلاقات العلة والمعلول وأحكام الطبع التي تنقل الخالق من «فاعل مختار» إلى «موجب بالذات» أي محكوم بالأسباب. وذهب المعتزلة إلىأبعد من ذلك فجعلوا إرادة ا لله مقيدة بمراعاة المصالح وفعل الأصلح للناس وأجازوا من ثم مبدأ الاعتراض على ا لله. وهكذا ومع أول حركة عقلية في الاسلام نُقضت النصوص المقدسة ووجهت ضربة شديدة إلى ذلك «العالم الفكري» الذي تصوره محمد اركون بعقيدته الاستشراقية الحاكمة مهيمناً على العقل الاسلامي كله. إن علم الكلام المعتزلي لم يتأسس في إطار هذا العالم الفكري إنما بالخروج عليه. أما مهمة إثبات الوجود المهيمن للخالق الكامل القدرة والمطلق الارادة فقد أدتها الفرق والجماعات الدينية في مجرى الشقاق الاديولوجي الذي جعل من المجتمع الاسلامي ساحة نزال ساخنة بين تيارات و«عقول» في غاية التنوع والتباعد.. وكان لانتشار أقوال المعتزلة واتساع نطاقها أثر مباشر في التمهيد لظهور الفلسفة مع أول روادها يعقوب الكندي ذو الجذور المعتزلية. لكنها في نفس الوقت أثارت ردود فعل شديدة في المعسكر الالهي كان من نتائجها انشقاق الأشاعرة على المعتزلة بإمامة أبو الحسن الأشعري. والأشاعرة طائفة من الالهيين افترقت عنهم باستعمال العقل للدفاع عن عقائدها الدينية. وبقية فئات الالهيين، التي ذابت لاحقاً في عموم الفرقة السنية، تأبى الاحتجاج للعقائد بغير النصوص المقدسة وشعارها هو شعار الالهيين في الأديان السماوية الثلاثة: نُهينا عن التعمق.

هل كان دخول الفلسفة اليونانية إلى العالم الفكري للاسلام تلبية للحاجة إلى تأكيد وجود ا لله خالق كامل القدرة يتحدد به الأفق المعرفي؟ إن الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية وفيها المادي والمثالي كما أن فيها الدنيوي

والسماوي وقد توزعت على المسلمين فصاروا بين ماديين أرسطويين أو إلهيين أفلاطونيين والألوهية الأفلاطونية ليست ألوهية «قروسطية» فقد نبتت في الطور العبودي الوثني للحضارة الأوروبية وإلهها ليس واحداً فهي لاتعرف التوحيد وتصورها لمفهوم الخلق والخالق والارادة الالهية مختلف تماماً عن تصور الأديان الثلاثة. ومن هنا لم يجد فيها المعسكر الالهي للمسلمين ما يلبي حاجته إلى الوصول للاله الواحد الكامل القدرة المطلق الارادة، وإنما استروحها الفلاسفة ذوو المزاج الاشراقي الروحاني، وهؤلاء بدورهم مصنَّفون في معسكر الكفر، المتعارض مع النص الالهي المقدس، وفي الواقع جاءت الفلسفة لتطور مقولات علم الكلام في نفس الاتجاه المضاد الذي استهلته القدرية ومضت فيه المعتزلة إلى آخر الشوط. ويأتي افتتان المسلمين بالفلسفة اليونانية في سياق الحاجة إلى مصادر إضافية للفكر يبعث عليها التعطش إلى المعرفة في مجتمع مثقف. والحضارة الاسلامية تنتمي إلى صف الحضارات المثقفة التي تضم إلى جانبها حضارات الصين والهند والاغريق والرومان ـ بامتدادهم الاغريقي. وفي المجتمعات المثقفة تكون للمعرفة قيمة ذاتية لاتتقدرٌ بالضرورة بمطلب معياري أو ذرائعي. وتصبح الحاجة إلى المعرفة، كمعرفة، من لوازم الحياة اليومية لقطاع واسع من السكان كالذي كان يغمر المدن الاسلامية في عصرها الذهبي. وتسبَّب ذلك في تمايزات عميقة بين فئات السكان التي قسمها المثقفون المسلمون إلى خاصة وعامة/ بمقياس الفكر لا بمقياس السلطة أو المال[1].

ومع هذا النمو الثقافي الهائل انشطر المجتمع الاسلامي بين القياس المطلق، الفكر الطليق، وبين القياس المحدد من طرف الكتاب المقدس. هذا

---

[1] معادلة خاصة ـ عامة ترد في المجالين بمدلولات مختلفة فإذا استعملها المثقف كان المقصود بها مجال الفكر، وإذا استعملها الحاكم أو التاجر قُصد بها التمايز في السلطة أو المال. والمعارضة السياسية تفضل العامة (الفقراء والرعايا) على الخاصة، بينما المعارضة الفكرية تفضل الخاصة ـ أهل المعرفة على العامة ـ الأميين من شتى الفئات. وإذا ذكرت العامة على انفراد فالمقصود بها سواد الشعب.

الانشطار العميق ينتهكه محمد اركون بقوله أن المعقولية في الفكر والعلم تُحدَّد في زمان مقدر من ا الله ورمزي في الغالب حيث يصبح القياس محدد ومحدود من طرف الكتاب المقدس والثقافة الموروثة (الشفهية في الغالب). وهو سقوط في التعميمية والتبسيط الموافقين لمناهج المستشرقين والمؤرخين البورجوازيين عموماً. فهذا التحديد للقياس هو من شأن المعسكر الالهي دون المعسكر الفلسفي بخطوطه العريضة المتصادمة جذرياً مع الدين والتي أنتجت تلك الثروة الطائلة من الفكر التنويري على امتداد القرون الثمانية الأولى من عمر الاسلام، وإذا وُجدت لدى هذا المعسكر مصادرات إلهية فينبغي حملها على التقية، التي اضطرت الكثير من فلاسفة العصر الحديث الغربيين إلى التحدث بلغة الدين للفرار من الادانة. وقد أتقن المفكرون المسلمون فن المراوغة فلجأوا إليه عند الحاجة مع تمسكهم بالثوابت العقلية للفكر الفلسفي. والنضال على جبهة الفكر في ظروف القمع الديني كالنضال على جبهة السياسة في ظروف القمع السياسي تحكمه مستلزمات العمل السري وما تقتضيه من وسائل للتخفي أو الظهور أو الرمز أو المكاشفة.

عن قوله أن العقلانية والعلم والتجربة التي يشهد عليها تاريخ الفكر والعلم العربي الاسلامي يجب أن لا تُفهم خارج سياقها الفكري:

هذه القاعدة سياسية أكثر منها دراسية. إن تقييد الانجاز العلمي والفكري للمسلمين بالسياق الفكري للانجاز نفسه يستهدف غايتين: الأولى إنكار دور الفكر الاسلامي في مسيرة تطور الفكر البشري ومنع اندماجه في تاريخ الفكر العام، ويصدر اركون هنا عن الاتجاه السائد في الغرب ضد الاقرار بمكانة الثقافة الشرقية والاصرار على إبقائها خارج قاموس الثقافة العالمي بتحديدها كنشاط محلي لشعوب هامشية.

الثانية شطب التراث من ذاكرة العرب المعاصرين لتسهيل اندماجهم في الغرب كأتباع، وفق النسق الجاري في أفريقيا السوداء وأمريكا الهنود الحمر. ومعروف أن النجاح في السيطرة على تلك القارات وهضمها يرجع إلى الهشاشة الحضارية لتجمعات سكانية لم تسبق لها مساهمة فعالة في

الحضارات الكبرى. وفيما يخص العرب والشعوب الاسلامية ذات التاريخ الحضاري العريق، كانت هذه مهمة المستشرقين الغربيين طيلة القرنين الماضيين قبل أن تُعهد إلى شراح محليين يقومون بدور المخبرين عن مجتمعاتهم، إنما الساعين في عين الوقت لإيصال تقاريرهم إلى أبناء جلدتهم للأخذ بأيديهم إلى النهاية المرسومة ـ جُرف الفراغ المطلق، لكي يقبلوا من ثم بوضع التابع المنقرض.

ويكشف اركون عن مهمته الشخصية في هذه الساحة بتقسيمه مشكلات العالم الثالث إلى قسمين: مشكلات زائفة ومشكلات أساسية. والمشكلات الزائفة هي الاستقطاب الذي تقوم به الاديولوجيات بين المتطور والسائر في طريق التطور، بين النامي والمتخلف، بين الغرب والعالم الثالث.. وهذه المشكلات الزائفة هي التي تفرض على العالم الثالث أن يطور اديولوجيات الكفاح كاستمرار للصراع بين المستعير والمستعمَر. وهكذا فالعالم الثالث يصر على تخلفه حين يصر على مقاومة الاستعمار، تلك النزعة الاسطورية والاديولوجية التي تغذيها وسائل الاعلام والنظام التربوي، الذي تضطر حكومات العالم الثالث إلى توجيهه ضد الاستعمار الغربي بسبب سيادة هذه النزعات المتخلفة وسط الجماهير ومنظماتها السياسية المعارضة.. أما المشكلات الأساسية فهي تتلخص في العجز عن استيعاب المعرفة الغربية التي يجب أن تتكامل مع التحرر من خرافة الشرق المقاوم للغرب.

اركون ينقّط موقعه في المؤسسة الرسمية القائمة في الغرب حين يتكلم بهذه اللغة الفاقعة عن وجوب التحرر من الأوهام الوطنية، فارضاً وهو في داخل العمق الأكاديمي نمط مكاشفة سياسية مما تتضمنه عادة الملاحق التوجيهية التي يذيل بها بعض المستشرقين مؤلفاتهم/ في حركة نقلة مفاجئة من تاريخ الاسلام إلى حياة المسلمين المعاصرة يتلخص فيه الغرض النهائي من التأليف.

إن تقييم إنجاز شعب أو حضارة يؤخذ في ضوء المحطة التثريخية لعالمه المزامن، لأن الحضارات متعاقبة، وكل حضارة تعتمد في نموها على

منجزات الحضارة السابقة. وهذه قاعدة نبه عليها ابن خلدون بمنهجية أممية لا يزال الفكر الأوربي بكل فتوحاته الضخمة عاجز عن الأخذ بها في كتابة التاريخ العالمي لأنه فكر متماهي مع التمييز العرقي والعدوان الاقتصادي ومترعرع في أصوله المبكرة واللاحقة داخل دوائر الصيرفة والربا والملكية الخاصة الصرفة التي تهيمن على السيكولوجيا الغربية فتبقي «العقل» الأوربي/ على اتساعه المعرفي/ معزول في دائرة صغيرة من الوعي البدائي الاورومركزي. أما اللغة الكونية التي ينطق بها الاعلام الغربي فيقصد بها إدماج الشرق في الغرب من خلال التأكيد على وحدة للعالم يتصورها الفكر الأوروبي على شاكلة الوحدة بين مركز امبراطوري وأقاليم تابعة فهي وحدة الامبرطورية المترامية الأطراف لا وحدة العالم المتحققة من خلال استقلال بلدانه وتطورها الحر والحفاظ على ثقافتها الحية وقيمها الوطنية.(انظر مايلي فقرة ٢).

لقطات من فكر اركون:

١ ـ يرى اركون «إن العقل الاسلامي أوسع من العقل العربي وأن دراسة العقل الاسلامي تهدف إلى الامساك بالظاهرة الدينية التي تشمل أكثر من العالم العربي كما تسمح بفهم العقل العربي نفسه وأن نقد العقل العربي يشكل مرحلة ضرورية لنقد العقل الاسلامي».

إن مصطلح عقل متلبس إذا أريد به ما يقابل MIND أو ـ RAISON لكونه يشير إلى انثروبولوجيّة تعدد عقول البشر المنتشرة في الغرب. ولتجنب الالتباس يفضل استعمال مصطلح عقلية اسلامية وعقلية عربية، عقلية غربية وعقلية شرقية... الخ. أما العقل فمصطلح شامل للانسان لايصح استعماله في غير هذه النسبة: العقل، أو العقل البشري، أو عقل الانسان.

التمييز بين عقلية اسلامية وعقلية عربية لا يصح فيما يخص عموم الفكر الاسلامي. هناك أدب عربي يعبر لا سيما في مراحله الأولى بين الجاهلية ونهاية الأمويين عن عقلية عربية محددة بثقافة العرب الجاهلية التي تركت بصماتها على تطور الأدب العربي فيما بعد. أما العقلية

الاسلامية فتظهر في النشاط الفكري لعموم المسلمين بساحاته المختلفة: علم الكلام، الفقه، أصول الفقه، الحديث، التفسير، الفلسفة، التاريخ، الجغرافيا، الطبيعيات والسياسيات.. وهذه مشتركة بين الشعوب الاسلامية ويصعب أن نميز منها ما يعبر عن عقلية شعب دون آخر. وإنما حدث التمايز حينما تكونت آداب قومية في حضن الاسلام فظهر الأدب الفارسي الجديد لينافس الأدب العربي ويتمايز عنه بخصائصه القومية التي تعبر عن الشخصية الفارسية. والأدب قومي، والفكر عالمي. ويمكننا على أي حال أن نجد في الفكر الاسلامي ملامح العقلية الشرقية في اختلافها عن عقلية اليونان الغربيين. وتعبر المساهمات المشتركة لشعوب الاسلام في حضارته عن مجموع الخصائص المتقاربة لهذه الشعوب. بل إننا لنجد تماثلات مع ثقافة الصين تعكس تقارب الظروف التثريخية لتطور الشرق رغم عدم الاتصال في مضمار الفكر الفلسفي وعدم اطلاع الحضارتين على آداب بعضهما البعض.

والتمييز بين «العقل» العربي و«العقل» الاسلامي على أساس الدين خاطىء، فالثقافة الاسلامية جمعت علوم الدين والدنيا وما يسمى عقل اسلامي هو ما تعبر عنه الفلسفة والدين معاً ويتساوى في ريادته أحمد بن حنبل وأبو العلاء المعري. وإذا كان اركون يقصد الرابطة القائمة اليوم بين العرب وبقية الشعوب الاسلامية فإن هذه الرابطة لا تقوم على الدين وحده إلا فيما يخص الشعوب التي دخلت الاسلام بعد انتهاء الحضارة الاسلامية أما شعوب الاسلام الأساسية فهي تشترك مع العرب ليس في الدين فقط بل وبالتراث الاسلامي في تنوعاته الشتى. وليس من الدقيق لذلك استعمال تعبير تراث عربي خارج التراث الأدبي، إن ابن سينا فيلسوف اسلامي، ويعني هذا أنه فيلسوف عربي، فارسي، تركي، كردي.. لكن المتنبي شاعر عربي، أي أنه عربي لا فارسي ولا تركي ولا كردي. وهكذا حين نريد تتخيم عقل عربي، لفرزه عن عقل اسلامي فالفاصل ليس هو الفكر إنما الأدب. إن الكندي فيلسوف عربي النسب لكنه لا يختلف عن الفارابي التركي إلا في المرحلة التي ظهر فيها كل منهما: الكندي من طور البدايات

والفارابي من مرحلة النضج. ولا مجال للمقارنة بينهما باعتبار النسب. وإنما المقارنة ممكنة بين المتنبي وسعدي الشيرازي.

من هنا نجد أن نقد «العقل» العربي موضوعه الأدب العربي. فإذا أريد به التمهيد لنقد «العقل» الاسلامي فينبغي إكماله بنقد للأدب الفارسي والتركي وغيره.. أما اللغة فلا تكفي وحدها لتمييز فكر عن فكر إلا في معايير محدودة تقتصر على الخصائص القاموسية والصرفية للغة. وقد أسرفت البنيوية الالسنية بتركيزها على هذا المنحى الأحادي وإهمال العوامل المعقدة والمتنوعة التي تفعل في سيرورة الفكر وأعطت للغة في تكييف المقولات ما أعطته المادية الصرفة للاقتصاد.

وماذا عن «العقل» العربي المعاصر؟ مع استبعاد مصطلح عقل والتمسك بالوصف الاشتقاقي (عقلية) فإن للعرب المعاصرين منظومة تفكير تتمايز عن غيرهم من شعوب الاسلام الأساسية مع تماثلها في الكثير من المنحيات. ويرجع ذلك إلى التغيرات التي مازت الوضع العربي عن عموم الوضع الاسلامي منذ سقوط الخلافة العباسية. وينبغي دراسة الفكر العربي المعاصر في ضوء هذه التغيرات التي انتهت إلى إيجاد حالة من التحلل الحضاري تزيد بحدتها عن مقابلها الاسلامي لاسيما في ايران ـ مجال الاسلام الأكبر بعد المجال العربي ـ ويرتبط الفاصل بخضوع المنطقة العربية للحكم العثماني طيلة القرون الخمسة الماضية وبقاء ايران في منأى عن التأثير المدمر للهمجية العثمانية على المجتمع العربي. ويكفي لتقدير الفارق الكبير بين الوضع الايراني والوضع العربي أن تظهر في ايران فلسفة صدر الدين الشيرازي حين كانت المنطقة العربية مقفلة للدراويش العثمانيين.

ومع تمايز القوميات في العصر الحديث صار من الممكن الحديث عن شخصية عربية مقابل شخصية كردية أو إيرانية أو تركية. وبالتالي تمييز ما يشكل «عقلية عربية» عما يوصف بأنه عقلية اسلامية. وتتشكل العقلية العربية من عناصر متنوعة يدخل فيها الارث الجاهلي، البداوة، المعيوش من تراث الاسلام، الدين، ثم التركيبة الكولونيالية التي فرضها الاقتصاد

الامبريـالي علـى المنطقـة.. ولدارسـة هـذه «العقليـة» لايكفـي الديـن كمعيـار أوحد، ولابد مـن اشـتمال الدراسـة علـى مجمـل المقومـات في تفاعلهـا مـع بعضها البعض.. إن إلحاح اركون على العنصر الديني راجع إلى التصـورات الكلاسيكية للبورجوازيـين الغربيين تجـاه عمـوم الشـرق، المرّسـم في الفكـر البورجوازي الغربي كمعبد هائل تكلكل عليه السماء فلا تترك للأرض فرصة للكلام، ناسين/ هؤلاء الغربيين/ أن أكبر بلدان آسيا مساحة وسـكاناً وأحـد أعرقها حضارة كانت كما رأينا خالية من الدين..

٢ ـ في تناوله للخطاب الفلسـفي الاسـلامي وعلاقتـه بالخطـاب الديـني ينتهي اركون إلى الكـلام عـن فشـل الخطـاب الفلسـفي. ودعـا إلى معالجـة أسباب الفشل بالاسـتناد إلى سوسـيولوجيا الاخفـاق.. وهـذا الحكـم أصدره الجابري أيضاً على الخطاب الفلسفي الاسلامي الذي يسميه عربـي. ويبـدو أن الكاتبين قد استعارا بشيء من اللاوعي مفردات كتابنا وباحثينا المولعـين بالحديث عن الأزمة والهزيمة والنكسة والاحباط ومـا أشبه ممـا ينتـج عـن معاناة الحيرة داخل الوضع الراهن للشعوب العربية.

إن الحضارات القديمة كانت كالكائن الحي: تولـد وتنمـو وتـترعرع ثـم تموت لتخلي المكان لحضارة أخرى تبدأ منها في الغالب فتقوم بدورها قبـل أن تموت في أجلها المحتوم. ومـوت الحضـارة هـو انتقالهـا في المكـان. أمـا فشلها فموضعي يمـس الاقليـم الـذي نشـأت فيـه والنـاس الذيـن صنعوهـا. ويؤدي سقوط الحضـارة إلى ارتكاسـات شـديدة الوقـع علـى ناسـها، لأنهـم يُحرمون من منجزاتها فتفسـد حيـاتهم وتتحلـل مجتمعـاتهم. وهكـذا حـين سقطت حضارة الاغريق تفككت بلاد اليونان وفقدت سيادتها لكن الحضارة الاغريقيـة نفسـها عاشـت في الحقبـة الرومانيـة. ومـن بعدهـا في الحقبـة الاسـلامية. ويلاحـظ أن مؤرخـي الحضـارات الأوروبيـة مـن الأوروبيـين لا يستعملون مثل هـذه المفـردات. فهـم مثـلاً لا يميلـون إلى الكـلام عـن فشـل الحضـارة الاغريقيـة أو الرومانيـة إنمـا يؤرخـون سـقوطها الطبيعـي مفسّـراً بوجهات نظرهم المختلفة.

والحضارة الاسلامية هي كغيرها من الحضارات القديمة وُلدت وترعرعت وأدت دورها ثم توقفت. وعندما تتوقف الحضارة عند منعطف معين فيعجز أهلها عن تطويرها أو التمتع بمنجزاتها، فهم لايسجلون فشل حضارتهم هم إنما يسجلون الفشل على أنفسهم لعجزهم عن مواصلة ما قام به أسلافهم.. والنقطة الجوهرية هنا هي أن منجزات الحضارة الاسلامية ومنها وفي مقدمتها الفلسفة قد أخذت طريقها إلى الغربيين / الذين شرعوا ببناء حضارتهم الجديدة منطلقين من منجزات الحضارة الآفلة.. لقد خسرنا ابن رشد وفشلنا في الاحتفاظ به، أما ابن رشد نفسه فلم يفشل. وكيف نصف بالفشل فيلسوف يتحول بعد خمسين سنة من وفاته إلى محور للصراع الفكري في أوربا اللاتينية يتخذ منه المجددون والأحرار من الأوربيين مرجع أعلى في نضالهم ضد الكنيسة القروسطية؛ إن الرشدية هي الرافعة التي نقلت أوربا من حال إلى حال ودفعتها في دروب الفكر الحر الجديد الذي كافح أكثر من ثلاثة قرون تحت راية ابن رشد ليضعضع سلطان الكنيسة ويضع المقدمات الاديولوجية لإنهاء الاقطاع لصالح الثورة البورجوازية الوشيكة.

إن دراسة الحضارات في تعاقبها الجدلي تضع وعي المؤرخ في نصابه القويم وتمكّنه من الاستعمال الدقيق لمفردات القاموس التاريخي. وعندئذ كان محمد اركون سيتحدث عن سقوط الحضارة الاسلامية وتوقف النشاط الفلسفي في ديار الاسلام وليس عن فشل الخطاب الفلسفي بهذا الاطلاق.

٣ - يفسح اركون مكان بارز في كتاباته لمسألة ما سماه التوتر السني - الشيعي مركزاً على ما اعتبره «الانقطاع بين الاسلام السني العربي والاسلام الشيعي الفارسي» وقد أثيرت هذه المسألة في الغرب على نطاق واسع بعد الثورة الايرانية عام ١٩٧٨.

نضع في هذا الصدد مايلي:

- إن معادلة الاسلام السني العربي والاسلام الشيعي الفارسي هي معادلة زائفة إذا أريد بها تحقيب وتحديد الصراعات في العصور الاسلامية المنتهية كما يوقتها اركون نفسه بسقوط الخلافة عام ١٢٥٨م. فحتى ذلك الوقت

كانت إيران موزعة على الفرق الاسلامية دون أن تستأثر بها فرقة بعينها. كان للخوارج معاقل كبرى في الكثير من المدن الايرانية عاشت إلى بدايات القرن الرابع الهجري. وكانت المعتزلة ناشطة في مدن ايرانية كثيرة يمكن الاطلاع عليها من تواريخ علم الكلام والاعتزال وتدقيق الخرائط التي تضمنتها تلك التواريخ عن انتشار المعتزلة. وهكذا كان الحال بخصوص أهل السنة بمذاهبهم الفقهية الأربعة. ولم تكن في إيران مدن شيعية مغلقة تتعدى قم، وهي مدينة قال عنها أبو دلف في «الرسالة الأخرى» ـ موسكو ١٩٦١ ـ وياقوت في معجم البلدان أنها مستحدثة لا أثر للأعاجم فيها وأن أهلها من الشيعة الغلاة. وكانت قم هي وحدها المشهورة بالتشيع من بين مدن إيران. ومن طرائف أبو حيان التوحيدي في «البصائر والذخائر» أن علوياً دخل على مومس ببغداد فلما انتهى منها قالت: هات الدراهم، فقال لها: دعك من هذا مع قرابتي من رسول الله... فقالت له: يا بغيض قل هذا لقحاب قم فإنه لا ينفق عند قحاب بغداد! (لاحظ أنها لم تقل قحاب فارس).

تشيع إيران يرجع إلى الصفويين في غضون القرن العاشر الهجري ـ السادس عشر الميلادي، بعد موجات متتابعة من التبشير قام بها دعاة الشيعة الاثني عشرية مكنتهم من التوغل في إيران ونشر التشيع فيها. وبالطبع ما كان للتبشير أن يصل إلى هذه الثمرة الكاملة من دون اسبقيات. وكانت قد نبتت للتشيع في إيران بذرة صالحة على يد البويهيين كانت من قواعد العمل اللاحق للدعاة في جهودهم الطويلة الأمد. وفي الفولكلور الشيعي حكايات عن تشيع إيران تنسب إلى العلامة الحلي المتوفى عام ٧٥٠ هـ أي بعد قرن من سقوط بغداد، وانتهاء العصور الاسلامية تبعاً لتزمينات اركون.

من جهة أخرى، تقييد الاسلام السني بالعرب فيه قفز على حقائق التوزيع الطائفي للعالم الاسلامي. ففي العصر الحاضر، وفيه امتداد من هذه الجهة للعصر الاسلامي المتأخر، يتشكل العالم الاسلامي من أكثرية سنية ساحقة في جميع بلدانه عدا ايران والعراق، إن عامة المسلمين الأتراك والأكراد والهنود سنة. وأفغانستان سنية وكذلك ماليزيا وأندونيسيا

والأكثرية المطلقة في بلدان آسيا الوسطى. ومسلمو أفريقيا السوداء سنة وكذلك الاقلية الاسلامية في الصين. وبحساب بسيط يمكننا القول أن أكثرية أهل السنة هم من غير العرب.. فإذا جعلنا عدد العرب مئتي مليون وحذفنا إيران والعراق يكون عدد المسلمين السنة الغير عرب أزيد من نصف مليار.

موضوعة التوتر السني الشيعي التي يلح عليها أركون، والاستشراق المعاصر لاسيما بعد الثورة الايرانية تتطلب تدقيق أكثر لتزمينات الفرق الاسلامية: متى ظهرت الشيعة ومتى ورد هذا الاسم مخصوصاً بها لأول مرة؟ ومتى ظهر أهل السنة ومتى استعمل هذا الاسم لهذه الفرقة على سبيل التخصيص؟ ومن هي أول الفرق ظهوراً؟

في هذا المضمار يواجهنا أول حدث مسلح بين المسلمين وهو الذي جرى في خلافة عثمان وانتهى بقتله فلا نجد ذكراً لسنة أو شيعة ولا أي فرقة أخرى. ويستمر الصراع المسلح بعد ذلك في خلافة علي فلانجد للسنة أو الشيعة حضور فيه وإنما يتحدث معاصرو تلك الأحداث عن فئات ثلاثة: «أهل دين مع علي وأهل دنيا مع معاوية وخوارج». ولم يتصنف أهل الدين كشيعة ولا أهل الدنيا كسنة لأن هذا معيار لسلوك شخصي غير مقيد بالاديولوجيا. والاسم الوحيد الذي ورد مخصوصاً بفرقة هو الخوارج. وهم أول الفرق الاسلامية ظهوراً كفئة منظمة ومتفقة على برنامج سياسي وعقائد محددة ارتبطت باسمهم في لحظة الظهور. أما كلمة شيعة فترد في خلافة عثمان إلى نهاية خلافة علي بمعناها القاموسي فيقال: «الكوفة شيعة لعلي والبصرة شيعة لعثمان». وفي كربلاء بعد عشرين سنة من الخلافة الأموية كان الحسين يخاطب جيش العدو: «ياشيعة آل أبي سفيان». ويصعب تعيين الزمن الذي استقر فيه الاسم علماً على الفرقة. وهناك تداخل تزميني بينه وبين ظهور اسم القدرية بحيث يصعب الجزم إن كانت هي أم الشيعة الفرقة الثانية بعد الخوارج، إذ ترجع أوليات القدرية إلى خلافة معاوية ومؤسسوها الأوائل من التابعين الذين اتصلوا بعصر الصحابة.

أقدم استعمال لاسم أهل السنة يرجع لعهد المأمون حيث بدأ التشكل السني بجانب الفرق الأخرى. وفي أحداث الصراع بين المأمون وعمه ابراهيم بن المهدي تحدث المؤرخون عن سنية ابراهيم مقابل تشيع المأمون. لكن الاسم لم يستقر في الدلالة على الفرقة إلا في وقت لاحق. وفي مهاجاة بين المأمون وعمه رواها المسعودي في أخبار المأمون من «مروج الذهب» وصف ابراهيم ابن أخيه بـ: الشيعي. ووصف المأمون عمه بـ: «المرجيّ» وليس السني. ثم تبلور الاسم واستقل في عهد المتوكل آخر النصف الأول من القرن الثالث. وأول متكلم سني هو ابن كُلّاب (ضم الكاف وشد اللام) من أبناء ذلك الجيل.

وكان صراع أهل السنة بعد ظهورهم مع جميع الفرق الاسلامية ويشتد أكثر مع الفرقة الأوسع انتشاراً: استعر أولاً ضد المعتزلة الذين استبدوا بالسلطة في عهد المأمون والواثق ثم انقلب عليهم المتوكل الذي يرجع إليه تبني السنة رسمياً وأطلق العنان لهم لملاحقة المعتزلة. وتضم خارطة انتشار الاعتزال في ذلك الحين كما أوردها مؤرخو الفرق مساحات أوسع بكثير من التي انتشر فيها التشيع. كما استعر الخصام بين أهل السنة والخوارج الذي كفّروا العشرة المبشّرة عدا أبو بكر وعمر. وكانت معاقل ومناشط الخوارج في إيران والعراق وعُمان والمغرب. ومع العصر السلجوقي حدث انشقاق بين السنة الحشوية والأشاعرة. وانحاز الأتراك إلى الفريق الأول لأنهم لم يستوعبوا استعمال الأشاعرة للبراهين والحجج العقلية لإثبات العقائد. وصارت الأشعرية تهمة تقارب الهرطقة[1]. وتعرض الأشاعرة للملاحقة على يد أهل السنة المرعيين تركياً وشملهم ما شمل غيرهم من السجن والتشريد والقتل.

---

[1] قبض مرة على فقيه سني في الشام من أهل الثامن الهجري بدسيسة من خصوم شخصيين ادعوا عليه بأنه أشعري فأمر الوالي بصفعه ثم ألزمه بإثبات خطه في ورقة يقر فيها بأنه أشعري. وعاد إلى البيت فزاره بعض خلصائه لمواساته فوجدوه يبكي فلما سألوه عن سبب بكائه قال إنه لايبكي لأنهم صفعوه وأهانوه بل لأنهم أخذوا خطه بأنه أشعري وهو يخشى حين يظهر المسيح أن يطلع على إقراره هذا فيحاسبه..

وانشقت المذاهب السنية الأربعة على بعضها. وكان الحنابلة مصدر اقلاق لبقية المذاهب السنية فضلاً عن الفرق المعادية الأخرى، وفي أواخر مدة السلاجقة وما بعدها في أيام الأتراك الغزنويين اشتد الخصام بين الشوافع والأحناف ونكلوا ببعضهم وذهبوا إلى حد الطعن بأئمة بعضهم البعض المقدسين عند الجميع. وفي بدايات الزحف المغولي كانت اصفهان، وهي من أوسع وأكبر المدن الايرانية آنذاك، مقسمة بين الحنفية والشافعية ووصل النزاع بينهم إلى القتال داخل المدينة، ولما اقترب المغول كاتبهم زعماء الشافعية للقدوم إلى أصفهان حتى يستقووا بهم على الحنفية، كما سيفعل الوزير الشيعي ابن العلقمي بعدها ببضعة سنوات. وجاء المغول فذبحوا الحنفية والشافعية معاً (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ٢٦٩/٤، وهو معاصر للحدث).

ويبقى الصراع بين الفرق أقل احتداماً من تلك الروافع الكبرى لعصور الاسلام والمتمثلة في صراع الجمهور مع الدولة. إن ما يسم العصور الاسلامية بالفعل هو الموجة المتتابعة من الوثبات والثورات المسلحة ضد الأمويين والعباسيين وسلاطين الأطراف والتي تملأ ما بين الأول والسادس فلا تترك إلا مساحة صغيرة للنزال بين الطوائف. ومن الملحوظ هنا أن التوتر الطائفي اشتد فقط بعد خمود لهب المعارضة السياسية مع دخول المجتمع الاسلامي طور الانحلال. فإذا أردنا تشخيص سمات رئيسية لعصر الاسلام الذهبي فإننا سنجدها في هذا المد المتواصل والشديد الاحتدام للمعارضة، أما التوتر الطائفي، ومنه التوتر السني الشيعي فيأتي بعد ذلك سواء في تأخر زمانه عن زمان المعارضة أم في ضيق الرقعة التي شغلها من العالم الإسلامي. وفيما يخص الشقاق بين السنة والشيعة نجد أن بدايته ترجع إلى البويهيين. وهم الذين حركوه بدءاً من بغداد في سعيهم لإيجاد قاعدة شعبية أو مذهبية لحكمهم الغريب في العراق. وكانت بغداد، والعراق عموماً، ميدان الاختبار لهذه البراعة البويهية. وركب الشيعة في العراق موجة السلطة التي ركبها قبلهم المعتزلة فتسلطوا على أهل السنة، ثم جاء السلاجقة لتنقلب موازين

القوى فيغدو الشيعة موضوع اضطهاد سني دام حتى سقوط بغداد. وكانت إيران في منأى عن هذا الوضع لضعف التشيع فيها. وفي أقاليم أخرى كانت الخصومة مشتعلة على جبهات مغايرة لجبهة بغداد. ففي المغرب كان العداء على أشده بين الفاطميين والخوارج الذين سبقوا الشيعة الاسماعيلية إلى التمعقل هناك وكذلك ما بين الفاطميين وأمويي الأندلس. وفي مصر المحتكرة يومذاك للشافعي ومالك ظل الخلاف متطامن لأن الفاطميين لم يسعوا لفرض مذهبهم على المصريين وتركوهم لمذاهبهم الفقهية وفقهائهم لكن المدة الأخيرة للفاطميين في المغرب شهدت نمو التسنن وظهور العصبية السنية في تلك الربوع التي كانت حلبة سباق بين الأندلسيين والخوارج والفاطميين. وكان الفاطميون قد ضعفوا هناك بعد تمركزهم في مصر مما سهل على أهل المغرب السنة إزالة الحكم الفاطمي، مع ما تلاه من إبادة للاسماعيليين على يد المعز بن باديس. ومن ذلك الوقت وهو سنة ٤٠٧ هـ انفرد التسنن بالمغرب وانتهى التشيع الاسماعيلي.

وقد أسدل الستار على هذا الفصل من النزاع السني الشيعي في المغرب فصار من الحوادث المنسية والمغاربة اليوم لا يواجهون مشكلة طائفية بعد انحسار الخوارج وزوال التشيع كما أننا لا نجد في المغرب تلك الحساسية المناوئة للشيعة بالقدر المشهود في العراق مثلاً.

كان فقهاء القرنين الأول والثاني/ من الذين اتخذهم أهل السنة فيما بعد مراجع فقهية لهم/ موزعين على فئتين: فئة تخدم الأمويين والعباسيين، وفئة موالية للشيعة، ولاء سياسي لا ولاء فقهي أو عقائدي. وينتظم في هذا السلك كل من أبو حنيفة ومالك الشافعي. وقد اضطهدوا بسبب ذلك. وكانت العلاقة بالأخص مع الشيعة الزيدية التي تصدرت المعارضة الشيعية حتى نهاية القرن الثالث. ويرجع الولاء إلى معارضة هذه الفئة من الفقهاء الكبار للسياستين الأموية والعباسية، فهو أشبه بجبهة عمل لم يمنعها الاختلاف حول فروع الفقه وأصول الدين من التحالف في ساحة المعارضة، كما لم يؤد هذا الاختلاف إلى توتر اديولوجي وإنما بقي في نطاق الجدل الكلامي.

وكان زيد قد أعطى رأياً وسطاً في مسألة الخلافة يقوم على أفضلية علي بن أبي طالب مع عدم تكفير أبو بكر وعمر لأنهما اجتهدا. وكان جمهور الشيعة مع زيد وأقله مع الاثني عشرية الذين انسحبوا من السياسة بعد كارثة كربلاء. وقد استمر الخط الزيدي هو السائد حتى أوائل القرن الرابع حين خَفَت أجيج الوثبات الزيدية واتسع نفوذ الاثني عشرية بدعم من البويهيين حيث بدأ «التوتر السني الشيعي» ولكن كما بينا في حدود العراق، ورئيسياً ببغداد.

في العصر الحاضر، لا يمكن الحديث عن توتر سني شيعي إلا باللجوء إلى التضخيم. فالعالم الاسلامي منسجم طائفياً بأكثريته السنية الساحقة. وانزواء التشيع في إيران والعراق يجعل ساحة الشقاق بين الطائفتين صغيرة ومحدودة مما لا يسمح بالقول بانقسام العالم الإسلامي طائفياً وكون تطوره الراهن محكوم بهذا الشقاق، إن الساحة الأسخن في هذا العصر لا تزال هي ساحة العراق إنما في حدود العراق مع كونها شأناً داخلياً لم يترك ارتكاسات ملموسة لدى الجوار القريب.

٤ ـ يقول اركون أن البحث في أصول الفقه توقف منذ رسالة الشافعي...

أنا أخشى أن يكون صديقي بغورة الزواوي الذي تكرم علي بترجمة خلاصات وافية من أعمال اركون، قد أساء ترجمة هذا القول! ذلك أنه يجب أن يقرأ: أن البحث في أصول الفقه بدأ مع رسالة الشافعي...

والشافعي مؤسس هذا الفرع من العلوم الدينية بكتابيه «الام» و«الرسالة» اللذين يحملان أفكار تأسيسية مهدت لتطور مباحث أصول الفقه في القرون التالية. واصول الشافعي تختلط بفروعه، ففي هذين الكتابين عرض لمذهبه الفقهي يتناول جميع القضايا التي تنجمع تحت عنوان فقه، ثم قيدت بعنوان «الفروع» بعد ظهور أصول الفقه واتساع واستقلال مباحثه. إن كتاب الآمدي: «الإحكام في أصول الأحكام» متقدم على كتابي الشافعي من حيث دقة مباحثه واختصاصه الضيق بالأصول. وقد طور الأصوليون قواعد القياس فعُنوا بالاستقراء بعد أن ضاق بهم منطق أرسطو الاستدلالي وتوصلوا منه إلى تقرير ثلاث قواعد للمنطق الاستقرائي من مجموع الخمسة التي استقر عليها

هذا المنطق في العصر الحديث. واستمر البحث في الأصول حتى مشارف القرن العشرين. ولا يزال فقهاء الشيعة يؤلفون فيه وقد انقسموا بسببه إلى فريقين: أخباري وأصولي، والأول هو السلفي الذي يتحرج من علم المنطق والقياس ويقتصر على الرواية والنقل.

وكرس العلامة المصري علي سامي النشار لدرس هذا الفن الاسلامي كتاب هام عنوانه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» صدر عام ١٩٤٧ حقق فيه القواعد الاستقرائية الثلاثة التي قررها الأصوليون. وهو من المراجع الأمهات في حياة أصول الفقه. وتناول المنطق الأصولي أيضاً بعض المعنيين بالمنطق التجريبي الحديث من الباحثين العرب، انظر مثلاً: توفيق الطويل في «جون ستيورت مل».

مصادر كتاب اركون:

محمد اركون كما بينا مستشرق فرنسي من اصل جزائري، وقد عرضت أفكاره بإسهاب في مجلة «مواقف» في جملة من الأعداد الصادرة ما بين ١٩٨٠ و١٩٩٠ وهي من منابره الأخص. أما مؤلفاته الفرنسية فزودني بخلاصات عنها طالب الدكتوراه في جامعة قسنطينة بغورة الزواوي الذي يعد رسالته عن أعمال اركون والجابري. والباحث بغورة متضلع في أطروحات اركون وقد أطلعني على مخطط رسالته وهي في غاية العمق والاستيفاء. وأثبت فيما يلي مؤلفات اركون مشيراً إلى الفكرات الأرأس التي نوقشت في هذه الإفادة:

١ ـ فرضياته لدراسة الفكر الإسلامي المترسط، من كتابه «محاولات في الفكر الاسلامي» ويضم مجموعة مقالات منها:

مدخل إلى الفكر الاسلامي القديم

الاسلام في مواجهة التطور

مساهمة في دراسة المصطلح الأخلاقي الاسلامي

٢ ـ المشكلات الزائفة للعالم الثالث في «الاسلام في مواجهة التطور» من الكتاب أعلاه.

٣ ـ نقد الاستشراق الكلاسيكي والدعوة لإعادة كتابة التاريخ الاسلامي في الكتاب أعلاه.

٤ ـ العقل العربي والعقل الاسلامي في: «الاسلام والحداثة» يشتمل على محاضراته في السوربون ـ المحاضرة الأولى.

٥ ـ قضية التوتر السني الشيعي... في «الفكر العربي» ترجمة عادل العوا ـ الجزائر ١٩٨٢.

٦ ـ التسلح بالمعرفة الغربية واللغات الغربية في المحاضرة الثالثة من «الاسلام والحداثة».

٧ ـ حول الشافعي وأصول الفقه، في: المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي.

دي خويه والفرض الخاطئ
غرار أركوني آخر

الكتاب الذي ترجمه حسني زينة وأصدرته دار ابن خلدون يرجع تأليفه إلى القرن التاسع عشر، فهو من أوائل الأعمال الاستشراقية، ولعله أول كتاب يصدر في العصر الحديث عن القرامطة، ويأتي الاهتمام بهذه المسألة في سياق الاهتمامات العامة للمستشرقين الذين وجدوا في تاريخ العرب والاسلام كثيراً من المواد التي تغريهم بالمتابعة والكد في ظروف شاقة وضمن متطلبات عسيرة بالقياس إلى زمانهم. ولهذه الاهتمامات مع ذلك أغراض تبتعد قليلاً أو كثيراً عن محض النزعة الأكاديمية، وربما اندرج بعضها في خارطة التآمر. الخطط المعدّة سلفاً، وربما جرى البعض الآخر في تيار الاتجاه السائد لينطبع به، وقد يستسلم سواه لنية طيبة تزوده بالعذر الكافي على انسجامه مع المحتوى العام للبيئة الحضارية والفكرية. ولا أظن ميكال دي خويه يخرج عن واحد من هذه الاحتمالات وهو يتناول إحدى المواد الحساسة في تاريخنا المطول لكنه بقدر ما يمتلك من منهج موضوعي واطلاع واسع قد استطاع أن يفرض نفسه على قرائنا المتعطشين لمعرفة تراثهم الذي شوهته المؤسسة السائدة في عالمنا العربي المنكود. وكان بمقدوره لذلك أن يسد فراغاً، وأن يحظى بالقدر المعقول من الثقة التي لا يتمتع بها الكثير من زملائه، والكثير من زملائنا أيضاً..

قدم المستشرق دي خويه حقائق لا تقبل التشكيك عن هؤلاء الناس وزاد من معرفتنا بهم، وأضاف بذلك مصدراً أساسياً هاماً لا يستغنى عنه من يتوق إلى الاتصال بهم أو من يريد أن يثبت أنا إذ ندعو إلى مجتمع العدالة

الاجتماعية المتمثل حاضراً في النظام الاشتراكي لا نأتي ببدعة ولا نحاول أمراً عقيماً منبت الجذور، ومن هو مقتنع أخيراً أن تراثنا ليس هو الجامع الأزهر وحده ولا حماة الحرمين، من رواد مقاهي مونت كارلو وحدهم، لكنه مزيج من هذا وذاك، غني بكل ما يطمح إليه الأزهري والماركسي، قادر على خلق اللصوص والثوار، ومصدر لا ينفد لمن يريد أن يكون بغياً، ومن يتمنى لو يصبح إلهاً..

لكن دي خويه يتحدث من منبره الخاص، وهو لايستطيع إلا أن يردد اصداء القاعة التي يحاضر فيها: هو غربي المولد، برجوازي النشأة، صليبي التراث. وهو بالتالي معرض لأن يأتي بما لا يندرج في عداد الغرض التاريخي للمؤرخ الحازم. ومن هنا فرضه المحوري الذي بدأه منذ الصفحة الأولى.

«حقد قديم على العرب والإسلام وطموح بلا حدود أوحيا حوالي منتصف القرن الثالث الهجري إلى رجل يدعى عبد الله بن ميمون بمشروع مدهش».

ها هنا جملة مسلمات: عبد الله بن ميمون الديصاني، وليس محمد بن اسماعيل العلوي، طموح شخصي وليس قضية اجتماعية، حقد قديم على العرب والاسلام، وليس حقداً اجتماعياً على الظالمين والمستغلين.

وهكذا تبدأ الحركة التي شغلت شطراً عظيماً من تاريخ الاسلام، مؤامرة شخصية تحركها دوافع لم تنبع من احشاء المجتمع وإنما وردت من خارجه. إن هذه الفرضية التي رددتها أجيال من مؤرخي السلطة القديمة وكتابها تتجدد هنا ولكن في ثوب جامعي مهيب. لاسيما ونحن نواجه فريقين من قراء تراثنا: سلفي متخلف تموله الأنظمة يود لو يرمي في البحر المحيط كل ما لا يلائم ذوقه المدجن من معالم التاريخ، وسلفي متمدن يريد تأكيد هويته العصرية بشتم العرب. وتصب في كلتا الحمأتين دعاية التغريب التي وضعت للحركات الاجتماعية في الاسلام جذوراً مريبة تستمد انساغها من خارج المجتمع الاسلامي. ويبدو المستشرق دي خويه هنا ممثلاً لهذا الاتجاه الذي نبت في أوساط الطبقة الحاكمة العربية القديمة وتلقفته في الوقت الحاضر أوساط الصليبيين في العالمين العربي والأوروبي.

يقوم هذا الاتجاه في الأصل على نفي الصراع الطبقي، وبالنسبة لمؤرخي السلطة القدماء يأخذ هذا النفي شكل اتهام للثائرين بالمجوسية، وهو نفس ما ردده دي خويه، وبالنسبة لسلفيي العصر الحاضر شكلاً أكثر غرابة يقوم على افتراض أن العرب أمة مؤلفة من السادة والملاك على سبيل الحصر والاحتكار وبالتالي فهي لا تضم في داخلها مستضعفين من عبيد أو فلاحين أو غيرهم. ومن هنا فإن أي ثورة اجتماعية في تاريخ الاسلام هي بالضرورة ليست عربية وليست إسلامية وهي إذا وقعت لاتعدو أن تكون تحركاً معادياً للأمة والحضارة موحى به من الخارج، لتقويض الحكم العربي والقضاء على الحضارة العربية الإسلامية، كما يصادر السلفيون التقليديون، واما ثورة «تحررية» يقوم بها المحكومون، وهم من غير العرب بالضرورة، للخلاص من الحكم العربي، كما يصادر السلفيون العصريون.

تتفق هذه الأطراف إذن، على اختلافها الشديد، في أن المجتمع العربي غير قابل للثورة لأنه مجتمع منسجم طبقياً، وفي أن العربي لا يمكن أن يكون ثائراً لأنه سيد ومالك بالطبع والغريزة. وهكذا كيف نصدق الاسماعيليين وهم يذكرون بدلاً من عبد ا لله بن ميمون الديصاني، محمد بن اسماعيل العلوي بوصفه الناطق السابع الذي بدأ المرحلة الجديدة في تاريخ الشرائع السماوية؟ وتتردد لتوكيد ذلك نفس اتهامات العباسيين التي استهدفت تجريد الفاطميين من نسبهم، وكأن ثمة خيطاً موصولاً يمتد ما بين القادر با لله العباسي وكل هذه الزمر المعاصرة التي تصدت لبحث التاريخ على «أسس جديدة».

على هذا المحور يتمسك المستشرق دي خويه بحكاية عبد ا لله بن ميمون، ويوثق محضر القادر با لله الذي كتب للطعن في نسب الفاطميين، ويتدخل في أمور النقد العربي حين يسرع إلى الطعن في نسبة قصيدة الرضي التي ذكر فيها أبناء عمه الحاكمين في مصر. وبتأثير فروضه الخاطئة يتسرع في اتهام حجج مصححي النسب بالاضطراب ووصف حجج النافين بالانسجام. في حين لم يعرف تاريخ الاسماعيلية إلا القليل من حالات

الانسجام في أي جانب من جوانبه، أن نفاة النسب يتخبطون كغيرهم والباحثون في نشأة الاسماعيلية أكثر تخبطاً، والسبب واضح وهو السرية المطلقة للدعوة الاسماعيلية التي اعتمدت للمرة الأولى في تاريخ الحركات السياسية على الاسماء المستعارة وأحاطت نشاطها بسور صيني فاستعصى على الخلافة العباسية كشف أسرارها كما استعصى ذلك على المؤرخين قديماً وحديثاً. وإذ تحولت الدعوة بعد سقوطها سياسياً إلى طائفة دينية فقد واصلت بتشدد أعظم كتمان أسرارها التي أحيطت بسياج من التابو يجعل البوح بها مرادفاً للمروق.

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار إلى جانب ذلك تلك الحرب الاعلامية التي شنتها الخلافة العباسية وتوابعها على هذه الدعوة. وإذ أدعوها حرباً إعلامية رغم أنها عرضت للناس في سياق التاريخ العام فلأنها أخذت بالفعل هذه الصفة المبتذلة للاعلام الرسمي الموجه مباشرة ضد أعداء خطرين على الدولة ومارسها مؤرخون ودعاة من مختلف الأوساط. ويرجع شطر هام من الاضطراب في أخبار وأسرار الدعوة إلى هذه الحرب الاعلامية التي تبارى فيها أعمدة الاعلام العباسي لوضع تخطيطات كريهة غالباً ما كانت تتم على افتراض موقف يرتبط بمبادرات رجل الاعلام وخياله الشخصي أكثر مما يعتمد على النسق التاريخي. وقد وردتنا معظم أخبار الاسماعيليين في صيغة شتائم من النمط المعروف في صحافة اليوم تتحدث عن ديصاني ملعون يكيد للعرب والاسلام، وتجرد اناساً من أصولهم وتنتهك قانون التاريخ حين تربط كل هذه الأحداث الضخمة بتدبير شخص واحد يقتله الحقد والطموح. وقد أعوزت المستشرق دي خويه صفة الاحاطة بمصادر الاسماعيلية فخفي عنه الاضطراب الكبير في أخبار عبد الله بن ميمون الذي تبدأ به الروايات من صحبة جعفر الصادق ثم انشقاقه عنه في أواسط القرن الثاني، وتنتهي به إلى إعلان الدعوة في أواسط القرن الثالث الهجري. ومنعته فروضه المسبقة من التساؤل عما إذا كان من الممكن أن يعيش ابن ميمون قرنين من الزمان؟ وبتأثير نفس الفروض يأخذ مأخذ الجد محضر

القادر بالله في الطعن بنسب الفاطميين، وكأن القادر يقوم بمهمة المؤرخ لا بمهمة خليفة ويتذرع بتوقيع والد الشريف الرضي على المحضر وهو لايعرف شيئاً عن هذا الرجل وانتهازيته ثم تذهب به فرضياته إلى التشكيك في نسبة قصيدة الشريف إليه وهو لايعرف من أصول النقد العربي ما يمكنه من تمييز أساليب الشعراء لمعرفة مدى مطابقة القصيدة لأسلوب الرضي أو استظهار بناء القصيدة بما يستنبطه من حرارة التجربة وصدق المعاناة وما تعكسه من شدة احساس الشاعر بالرحم التي تجمعه مع الخليفة الذي يحكم مصر. وهي أمور تمنع من الادعاء بأن القصيدة مصنوعة وأنها ليست نتاج تجربة ذاتية لشاعر حقيقي.

ومن المثير للانتباه تركيز المستشرق دي خويه على المنحى التآمري للاسماعيلية حتى وهي تقيم سلطة في جزيرة العرب سداها ولحمتها العنصر العربي. ويذهب به التمسك بفروضه الخاطئة إلى حد التصريح بأن هؤلاء العرب الذين تقرمطوا وكانوا مادة الدولة القرمطية هناك قد استُغفلوا بالهدف الثانوي، وهو مجتمع الملكية العامة الذي ينتصف فيه الفقراء من الاغنياء، عن الهدف الأرأس وهو تدمير الحكم العربي.

إن هذه المصادرات التعسفية هي الثمرة المرة للنهج الاستشراقي القائم على نفي الصراع الطبقي من جهة، وتجزئة السياق التاريخي للأحداث من جهة أخرى. وقد أتاح هذا المنهج للمستشرقين، وتلامذتهم من العرب، صياغة أحكامهم عن الظواهر التي تدارسوها، بقدر من الحرية يتجاوز حقوق الباحثين لأنه ينقلهم من مستلزمات البحث الموضوعي إلى التعسف والارتجال. فبالقفز من فوق الصراع الطبقي أمكن أسباغ الصفة التآمرية على معظم الحركات الاجتماعية في الإسلام، وبالقفز من فوق السياق التاريخي للأحداث أمكن التستر على أصول الفرق الإسلامية وجذورها التاريخية لصلحة تعزيز المنحى التآمري في دراستها. وبهذه الطريقة استطاع المستشرق دي خويه أن يبدأ بالاسماعيلية من نقطة الصفر كمشروع تآمري مدهش ظهر فجأة بتخطيط من شخص واحد، متجاهلاً بذلك مسألة الخلاف على إمامة

اسماعيل بن جعفر بين الامامية والاسماعيلية وظهور الأخيرة كفرع من الشيعة ترتب تاريخياً على القول بامامة الابن الأكبر وهو اسماعيل دون الأصغر وهو موسى الذي قالت الفرقة الأخرى بامامته. فمن المعروف أن الاسماعيلية ظهرت وتحركت طوال كل تاريخها كفرقة شيعية تدين بالولاء التام لأهل البيت دون أن يزحزحها عن هذا الولاء خروجها عن أحكام الشريعة. وهذه حقيقة معروفة في تاريخ الاسماعيلية حتى اليوم. ومن التعسف أن يوضع هذا الولاء الذي تحكم في تاريخ الفرقة إلى هذا الحد، على ملاك التاكتيك الآني الهادف لاستغفال الناس. فالاسماعيليون لا يزالون متمسكين بهذا الولاء الذي لايمكن أن يدوم كل هذه القرون الطويلة لو لم يكن أصلاً في الفرقة وليس مجرد تاكتيك تآمري. وكان على دي خويه أن يتساءل ما الذي يلجىء الاسماعيلية إلى انتحال الولاء لأهل البيت وهي قادرة على أن تعمل وتفرض نفسها دون أن تتورط في مثل هذا الارتباط؟ إن نجاح الحركات الاجتماعية الإسلامية لم يكن رهناً بالتشيع ولا بالولاء للعلويين. والشيعة لم تكن إلا فرقة واحدة من عشرات الفرق التي فرضت نفسها على المجتمع الاسلامي دون أن تكون لها أدنى صلة بعلي بن أبي طالب وأولاده. إن الانطباع السائد بين الاسلامياتيين والقائل بأن الحركات الاجتماعية والدينية كانت مضطرة إلى التستر بأهل البيت لكي تكون مقبولة لايقوم على أساس. فالخوارج كانوا أعداء لأهل البيت وقد شغلوا في تاريخ الإسلام نفس الحيز الذي شغلته الشيعة، والقدرية قاموا بنشاطهم السياسي طوال الأمويين دون أن تكون لهم علاقة بآل علي، والفقهاء الذين عارضوا الحكم الأموي والعباسي لم يكونوا من الشيعة، وكذلك حركة ابن الاشعث وحركة الحارث بن سريج وهما من الحركات المعارضة للامويين التي حظيت بالتفاف جماهيري واسع النطاق دون أن تضطر إلى التستر بأهل البيت. إن فرق الشيعة معروفة جيداً وهي لا تتعدى الفروع الثلاثة الكبرى: الامامية والزيدية والاسماعيلية وبعض النحل الصغيرة التي ظهرت لمدة صغيرة ثم اختفت كالكيسانية والخطّابية والقطعية. وليس في تاريخ الاسلام

حركة أو فرقة متشيعة أخرى خارج هذا القطاع قامت على الولاء لأهل البيت. فالموالون لأهل البيت هم هذه الفروع المتولدة من بعضها والمرتبطة تاريخياً بمنشأ واحد هو علي بن ابي طالب ووالده الحسن والحسين. وهذه الفروع لم تتشيع على سبيل التاكتيك كما يصادر المستشرقون بل هي الشيعة نفسها، الفرقة الأم التي تفاوتت في مواقفها الاجتماعية والدينية إلى مديات بعيدة ولكن شيئاً واحداً ظل يجمع ما بينها وهو المنشأ، علي بن أبي طالب وأولاده، وهذا المنشأ شكل الحد الفاصل ما بينها وبين سائر المسلمين، وهو ما يعنيه ادراج الاسماعيليين ضمن «المؤمنين» في الفقه الامامي، كما نص عليه المحقق الحلي. والمقصود بالمؤمنين عموم الشيعة تفريقاً لهم عن بقية المسلمين، لأن الايمان مرتبة أعلى من الاسلام، ولذلك دأبت كل فرقة إسلامية على انتحاله لنفسها دون الغير.

لا يمكن لحركة اجتماعية أو سياسية أن تظهر وتثبت لها موقعاً في التاريخ بناء على رغبة شخص واحد، والاسماعيلية ليست عبد ا لله بن ميمون بل فرقة تفرعت طبيعياً من الشيعة واتجهت للعمل في صفوف الناس من الفلاحين والاعراب، وتبنت إحدى الفلسفات التي كانت شائعة في عصرها وهي الافلاطونية الجديدة في ثوبها الاسلامي قبل الاسماعيلية، مع بقائها في إطار الموقف الشيعي التقليدي من الامامة، وهي لم تظهر افتعالاً بل ارتكاساً للأزمة الاجتماعية التي القت بجماهير المجتمع الاسلامي في هاوية الفقر المدقع وجعلته فريسة مظالم وانتهاكات لا حدود لها. تلك الحقائق التي لا يريد المفكر البرجوازي أن يعترف بها فيتلاعب بالنصوص ليحيلها إلى مسألة طموح فردي أو حقد عنصري، ويقتطعها عن سياقها التاريخي لينقلها إلى سياق التعارض بين امتين أو حضارتين لأنه لايفقه معنى أن تنقسم الأمة إلى طبقات أو تكون الحضارة جماعاً لعناصر اجتماعية وثقافية متعارضة، ومتصارعة في معظم الأحيان. وتلك هي في الحقيقة آفة الاكاديمية البرجوازية التي أفرزت أرقى منهج للبحث وتوصلت مع ذلك إلى أسخف النتائج لكي تثبت أن العبرة ليست في المنهج، رغم أهميته

القصوى، بل هـي في نهايـة المطـاف مسـألة: كيـف نفسـر التـاريخ وكيـف نعرف الركائز الحقيقية التي تقوم عليهـا ظواهـره، والحواجـز الاجتماعيـة التي تقف وراءه».

من قاموس التراث

السيرة

اشتقاق من السير يفيد الهيئة والطريقة. يقال: سيرة فلان بمعنى طريقته في الحياة. ثم تولد منه في الاسلام مفهوم يقابل المصطلح الغربي Bio Graphy أي تأرخه سيرة شخص ما. (المصطلح الغربي مركب من كلمتين يونانيتين Bio وتعني الحياة و GRAPHY وتعني الكتابة فيكون المراد حرفياً: كتابة الحياة أي تأرخة السيرة واستعمل المسلمين لهذا الغرض مصطلح آخر هو الترجمة بقرينة الكشف عن غوامض حياة المرء، لكون الترجمة هي الايضاح والعيان. وحدث تمايز في الاصطلاحين فاختصت السيرة بتاريخ حياة النبي محمد وأعماله فصار يقال السيرة النبوية أو السيرة بدون وصف لافادة هذا المعنى. ولإزالة الالتباس الناشيء عن تجانس مصطلح ترجمة اتجه بعض الكتاب إلى جمع ما يفيد السيرة على تراجم وجمع ما يفيد النقل من لغة إلى أخرى على ترجمات مستفيدين من المزايا التي يوفرها تعدد صيغ الجموع في العربية. على أن كلمة سيرة تستعمل في العربية المعاصرة بمعناها العام المقابل للمصطلح الغربي. واختصاصها بالسيرة النبوية يقتصر على مباحث التاريخ والاسلاميات، التي يشيع فيها أيضاً اصطلاح ترجمة دون أن يتعمم في المجالات الأخرى.

تشتمل السيرة على حياة النبي محمد الشخصية والعامة، أي مجمل تاريخه الشخصي والعائلي والسياسي والعسكري. وترد أحياناً كمرادف لمصطلح سُنّة فيقال عن فلان أنه يسير بسيرة الرسول أي أنه يستن بسنته، يمشي على نهجه. ذلك لأن كل ما صدر عن النبي محمد من أفعال ومن أسلوب حياة مندرج في عداد الشرع الاسلامي، فيما عدا خصوصياته

المنصوص عليها في الشرع أيضاً، مثل زواجه بأكثر من أربعة. كما يستثنى منه ما يتصل بأشكال وأساليب العمل والعيش، كملابسه وصنف طعامه ومسكنه. فالسيرة إذن أوسع من السنة. ولذلك استقلت عنها في التناول. فالسنة من اختصاص الفقهاء والمحدثين والسيرة من اختصاص المؤرخين. لكن السيرة تدخل في مباحث الفقه كدليل للاحكام، وفي مباحث التفسير لبيان أسباب نزول الآيات. ودراستها من مستلزمات التفقه.

كان الصحابة هم شهود السيرة ورواتها الأوائل. وعنهم تلقاها التابعين الذين ترجع إليهم أولى محاولات تدوينها. واشتهر بعض أبناء الصحابة بعنايتهم بالسيرة رواية وتدويناً. وهم في الغالب من الذين ابتعدوا عن معامع السياسة وتفرغوا لشئون أخرى. ومن هؤلاء عروة بن الزبير وأبان بن عثمان اللذين أظهرا ميلاً إلى قضايا التاريخ والفقه والأدب. وقد كتب عروة فصول من السيرة أرسلها إلى عبد الملك بن مروان بناء على طلبه وكان عبد الملك من أولياء نعمته. وفصول أخرى إلى رجل من حاشية ابنه الوليد. وكانت فصول عروة من مصادر التدوين المنظم للسيرة، الذي بدأ في وقت لاحق. أما ابان بن عثمان فكان له مجلس يقص فيه وقائع السيرة على مريديه ويحثهم على تعليمها للناس. وقد تفرقت روايات ابان في جمهور مستمعيه ولم تجمع في مدونة. ولذلك لا نجد لها أثر في مصادر السيرة يكافيء فصول عروة المكتوبة.

ثالث الرواة المهمين للسيرة هو عاصم بن عمر الانصاري. وقد رواها عن والده. وهو من المصادر الشخصية لمحمد بن اسحق مؤرخ السيرة الأول. يليه ابن شهاب الزهري (ضم الزاي وسكون الهاء) وهو من أوائل مدوني الحديث وكان له اطلاع واسع على تاريخ محمد والصحابة والراشدين، ومعرفة بأنساب القبائل. ونسبت إليه عناية بالكتب تجعله إذا صحت من أوائل الكتبيين في الاسلام. ولو أن المكتبة الاسلامية لم تتكون كظاهرة ثقافية إلا في بداية العصر العباسي. وكانت للزهري علاقة بالأمويين خلافاً للاتجاه السائد في أوساط مثقفي الاسلام لذلك الأوان، مما عرضه للنقد

والتجريح. لكن روايته للتاريخ لم تتأثر بعلاقاته الرسمية. وقد امتنع عن مجاراة أولياء نعمته في مساعيهم لتحوير المأثورات تبعاً لحاجاتهم. والزهري من مصادر ابن اسحق.

أما أقدم تأليف في السيرة فيرجع إلى موسى بن عقبة (ضم العين) من النصف الأول للقرن الثاني. وله كتاب في «المغازي» أي حروب الرسول اعتمد عليه الواقدي والطبري. ولم يصل إلينا كتابه شأن غالبية الكتب التي ألفت بين القرنين الأول والثاني.

التأليف المنظم في السيرة بدأ مع محمد بن اسحق في النصف الأول من القرن الثاني وهو معاصر أصغر لابن عقبة. وأصله من عين التمر، بلدة تقع الآن وسط العراق قرب مدينة كربلاء. وكان سكانها خليط من الفرس والنبط والعرب. وكان جده المباشر من جملة السبي الذي أخذه خالد بن الوليد بعد فتحها. والسبي هم الاسرى من أطفال ونساء المقاتلين. وقد نشأ محمد في المدينة لكنه لم يستقر فيها فذهب إلى الاسكندرية ثم انثنى إلى بغداد، بعد بنائها، وأمضى فيها بقية حياته حيث دفن في مقبرة الخيزران التي تعرف الأن باسم الأعظمية نسبة إلى «الامام الأعظم» أبو حنيفة. جمع ابن اسحق ما وصله من الرواة مروياً ومكتوباً وألف منه كتابه الكبير في السيرة. وقد تناول في هذا الكتاب تاريخ الرسول قبل النبوة وبعدها مستوفياً في المقام الأول حروبه ومعاركه السياسية، مع فصول غير مطولة عن تاريخه الشخصي والعائلي. ويمتاز عمل ابن اسحق بالامانة العلمية شأن غيره من المؤرخين المتخصصين. ورغم أنه عرف بالتشيع والاعتزال فإن الباحث لا يجد في كتابه ما يكشف عن انتماء اديولوجي. وهذه خصلة مشتركة للمؤرخين العرب من غير الدعاة. لكن عقيدته الدينية، كمسلم سمحت له بتقبل الروايات التي تضمنت الأمور الخارقة في السيرة. كما أظهر ابن اسحق ولع برواية الشعر ومعظم ما رواه غير موثق. ويبدو أن ضعف حاسته الشعرية لم يمكنه من التمييز بين الصحيح والمنحول في هذا الشعر.

توفي ابن اسحق عام ١٥٠هـ، فهو من أبناء الجيل الذين ضاعت مؤلفاتهم. ورغم الأهمية الكبرى لكتابه، بل ومايتمتع به من قداسة بوصفه أول كتاب جامع في سيرة الرسول، فقد ضاع أيضاً ولم تصل إلينا أي نسخة منه. وإنما وصلتنا نشرة ابن هشام عبد الملك الحميري (٢١٣هـ) وهي أشبه بتهذيب للكتاب الأصلي شمل بعض الاشعار التي لم تصح عند ابن هشام وأخبار الجاهلية التي لا علاقة لها مباشرة بالسيرة وأمور لم يسمح له بروايتها استاذه البكائي الذي روى له نص ابن اسحق وأخرى قال انها قد تسيء لبعض الناس. ويبدو أنه اضطر إلى مداراة بعض معاصريه من العباسيين وغيرهم، مما يعني أنه تصرف في بعض روايات النص الأصلي، الذي نفترض أنه كان أكثر استيعاباً للوقائع. لكن ابن هشام أضاف أمور جديدة لم ترد في الأصل وقد عرفت هذه النشرة باسم «سيرة ابن هشام».

إن كتاب ابن اسحق في صيغته المهذبة هذه هو المرجع الاساس لتاريخ محمد. غير أنه ليس الوحيد. ورغم أنه موثوق في تفاصيله التأريخية فإن منهج روايته للحديث يفتقر إلى عناصر الضبط المعروفة في هذا العلم. ولذلك لم يوثقه علماء الحديث. ويصعب التعويل على نصوص الخطب والكلمات التي أوردها عن النبي دون مقارنتها بنظائرها في مصادر الحديث المعتمدة. ينضاف إلى هذا عدم استيعابه تاريخ السيرة بأكمله.

ويبقى هذا التاريخ موزع على عدد كبير من المصادر ألف بعضه في زمن مقارب لابن اسحق. ولعل أقدم هذه المصادر هو كتاب الواقدي عن المغازي وهو جزء من السيرة، وقد اقتصرت بعض المؤلفات عليها. وكتاب الواقدي مرجع هام في هذا الباب. لكنه لم يصل إلينا[*]. غير أن كثيراً من مادة الكتاب الأصلي استنسخت في مصادر لاحقة منها كتاب الطبقات الكبرى لكاتبه محمد بن سعد. كما أخذ منه الطبري الذي اختص السيرة بجزء من تاريخه يعادل حجم سيرة ابن هشام. وقد استقى فصوله من مصادره الخاصة به إضافة إلى ما اقتبسه عن ابن اسحق والواقدي. وينبغي التنبيه هنا إلى أن الروايات كانت تؤخذ في الغالب مدونة، وليس شفاهاً كما يوحي

مصطلح الرواية في ظاهره. فقد بدأ تدوين الروايات كما لاحظنا على يد أبناء الصحابة ومعاصريهم من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة مباشرة.

أرخت السيرة كذلك في الأجزاء الأولى لمصادر التاريخ العام مثل تاريخ اليعقوبي من القرن الثالث، و«الكامل في التاريخ» لابن الأثير من القرن السابع و«البداية والنهاية» لابن كثير من القرن الثامن. ويتميز الأخير بنقد الرواية تبعاً لقواعد علم الحديث فهو مرجع هام في توثيق مادة ابن اسحق وغيره. وظهرت في أزمنة مختلفة كتب أخرى مكرسة للسيرة قد يكون الباعث عليها توقع الثواب في الآخرة ولو أنها لم تفتقر إلى الأهمية تماماً، لأننا نجد فيها مواد تخلو منها المصادر الأقدم. [كان الشيخ طاهر الجزائري يقول: «لا يغني كتاب عن كتاب»]. من هذه الكتب: سيرة ابن كثير، صاحب «البداية والنهاية»، وسيرة الكلاعي سليمان بن موسى الاندلسي المسماة «الاكتفاء». (الكلاعي بفتح الكاف). وهو من أهل النصف الأول من القرن السابع. وسيرة ابن سيد الناس محمد بن محمد اليعمري المسماة «عيون الأثر». وهو من أهل النصف الأول من القرن الثامن. و«امتاع الاسماع» للمقريزي من القرن التاسع. ومن كتب المتأخرين السيرة الحلبية المسماة «إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون» لنور الدين على بن ابراهيم الحلبي من النصف الأول للقرن الحادي عشر للهجرة.

وفي العصر الحاضر، كتب طه حسين «على هامش السيرة» وألف محمد حسين هيكل «حياة محمد» في مجلد ضخم بمنهج سلفي معاصر. وتفتقر المكتبة العربية الحديثة إلى كتاب علمي في السيرة. أما في الغرب فقد كتب الكثير عن محمد ولكن ضمن المنهج الاستشراقي بعيوبه المعروفة. وتستحق التنويه مع ذلك مؤلفات المستشرق الاسكتلندي مونتغمري وت الثلاثة: MOHAMMAD ATMECCA و ATMADINA M. وهما مجلدان ضخمان، ومختصرهما: MOHAMMAD PROPHET AND STATESMAN [محمد في مكة. محمد في المدينة. محمد نبياً ورجل دولة] ويمكن اعتبارها من أفضل مصادر السيرة الحديثة في الغرب فقد تجاوز مؤلفها بنجاح مرموق عيوب

زملائه المستشرقين، وعامة المؤرخين الغربيين في معالجتهم لتواريخ الشرق وعزز منهجه باستخدام مقولات التفسير المادي للتاريخ في دراسة شخصية محمد وانجازاته، موظفاً هذه المقولات ضمن العلمية الغربية. ويبدو المستشرق وت معنياً بالشخصيات القيادية في حركة التاريخ البشري، ربما بوحي بعيد من جده العظيم مخترع البخار. ومن هذه الزاوية تناول محمد بوصفه «أحد بناة التاريخ العظام» كما عبر عنه في ملخصه الأخير.

إن المصادر الكلاسيكية التي عددتها آنفاً تحتوي على المادة الأساس التي يتطلبها رد كتابة السيرة بأسلوب عصري. لكنها ليست كافية. ذلك أن تفاصيل حياة محمد توجد في محيط واسع يضم كتب التفسير، بما فيها كتب أسباب النزول، ومصادر الحديث والفقه ومصادر تاريخ الأدب والمؤلفات الأدبية بما فيها كتب المنوعات «الكشاكيل» فضلاً عن تواريخ الصحابة وهي من الفصول المكملة للسيرة. ولم يتوفر حتى الآن مصدر جامع لهذا الشتات.

والسيرة في تفاصيلها النهائية هي شاهد على ولادة تاريخ ونشوء حضارة.. كما هي أيضاً سجل حياة رجل عظيم حافل بالكثير مما تشتمل عليه حياة العظماء، من مفارقات القوة والضعف، والأوج والحضيض.

ملحوظات لغوية:

استعملت رد ـ كتابة مقابل RE - WRITE آخذاً من لهجة بغداد التي تستعمل الفعل المساعد رد بهذا المعنى حيث يقال: رد ـ يكتب بمعنى أعاد الكتابة أو عاد إليها. وقد اخترتها لأنها أكثر اختصاراً من إعادة الشائعة عند الكتاب.

ـ تأرخة: مصدر من أرخ بمعنى دوّن التاريخ. اخترته للتعبير عن هذا الفعل تمييزاً له عن كلمة تاريخ التي تلتبس بمعاني أخرى عديدة.

(*) توجد نسخة مطبوعة من مغازي الواقدي لا يمكن الجزم بصحة نسبتها إليه.

المسجد

اسم مكان من السجود. ويعطي السجود دلالتين متعارضتين: الانحناء حتى ملامسة القاع، والانتصاب. ومن الدلالة الاخيرة كلمة مسجد في الأرامية وتعني التمثال (النُصب). وهذا هو أيضاً معنى السجود في لهجة قبيلة طي. ولذلك اعتبرها الفيروز أبادي من الأضداد (القاموس المحيط مادة سجد) وهي المفردات التي تتضمن معنيين متضادين. لكن هذا التضاد لم يظهر في الاستعمال لأن معنى الانتصاب مقتصر على لهجة قبيلة واحدة وهو فيها مؤشر على بقايا المعاني القديمة للمفردات السامية عند تطور دلالاتها في اللغات الأحدث. والمسجد من أركان الصلاة. وكان يمكن أن يسمى المصلى أخذاً من الكل دون الجزء. ويبدو لي أن السبب هو وصول كلمة مسجد جاهزة بمعناها المتطور في العربية وإن المسلمين لم يكونوا هم الذين اشتقوها لتسمية هذا المكان. وقد اعتبر اشتقاق مسجد بكسر الجيم شاذ، لا قياسي، فأسماء المكان في الافعال من باب نصر ـ ينصر وهو الباب الذي يندرج فيه الفعل يسجد، تكون بفتح العين. أي أن جيم مسجد يجب أن تكون مفتوحة [يلاحظ أن المسجد في العبرية يلفظ بالقَمُّاص وهي فتحة مشبعة]. ويقول الفراء فيما نقله عنه تاج العروس إنهم جعلوا الكسر علامة الاسم. لكنه قد يكون نتاج لتطور لفظ الكلمة في العربية. والتطور يكون في اللفظ كما يكون في المعنى.

المسجد هو مكان عبادة المسلمين. وقد نقل بلفظه إلى اللغات الأوروبية عبر الاسبانية فضلاً عن وجوده في لغات الشعوب المسلمة. وترجمه

الصينيين إلى تِشن جـن تسـيْ أي معبـد المسلمين إذ يتعـذر لفظـه وكتابتـه بالمقاطع الصينية. وسَنتبين في الآتي أن كلمـة معبـد لا تكفـي للدلالـة علـى المسجد.

مع بدء الهجرة من مكة إلى المدينة أخذ المهاجرين يقيمون صلاتهـم مـع المهتدين الجدد من أهـل المدينـة في أمـاكن محـددة سمتهـا مصـادر السيرة مساجد. وهي في أغلب الظن لم تكـن مساجد بمواصفـات المسجد المعروفـة وإنما أماكن كان المهاجرين يجتمعون فيهـا مـع مضيّفيهـم الانصار ويـؤدون الصلاة معاً.

إن أول رواية واضحة المعالم حول بناء مسجد ترد عند هجرة النبي التي تمت بعد استكمال هجرة أصحابه المكيـين. وكمـا هـو غـالب فقـد عرضـت الرواية مع شيء من الغيبيات تضمـن هنـا حركـات مسـرحية للناقـة الـتي دخل بها النبي يثرب. تقول الرواية أنه نزل ساعة وصوله في بني سالم بـن عوف وصلى في «مسجدهم». ثم ركب ناهضاً فرغب إليه بني سـالم أن يقيـم عندهم فقال: خلوا سبيلها فإنها مأمورة. فمشى الانصـار حواليـه حتـى إذا وازت دار بني بياضة تلقوه ودعـوه إلى البقـاء عندهـم فقـال: دعوهـا فإنهـا مأمورة. واستمرت على هذه المسيرة فوازت ديار بني الحارث ثم بني عـدي بن النجار فبركت هناك. لكنه بقي على ظهرهـا لم يـنزل. فقـامت ومشـت غير بعيد دون أن يتدخل في وجهتها. ثم التفتت خلفها فرجعت إلى مكانها فبركت فيه ثانية واستقرت. ونزل عندئذ عنها. وأمر ببنـاء المسجد في هـذا المكان. ومن الصعب أن نستشف في هذه الرواية دلالة غير تسـجيل معجـزة لمحمد. وهي قد ترجع في أصلها إلى أنه حين دخل المَدينة وصلـى في ديـار بني سالم واصل سـيره نحـو الموضـع الـذي لابـد أنـه اختـاره مسـبقاً لبنـاء مسجده، والذي سيكون أيضاً مقر إقامته. ومن المتوقع أن النـاس الذيـن مرّ بهم في سيره كانوا يعرضون عليه النزول عندهم وكان يعتذر لأنه حدد المكان الذي سينزل فيه. والرواية علـى أي حـال تـدل علـى خصوبـة خيـال رواة السيرة الأوائل وهم من التابعين وأبناء الصحابة.

بني المسجد باللبن وأساساته بالحجارة وكان مربع الشكل طول ضلعه مئة ذراع، وسُقفَ بالجريد (سعف بدون خوص) وأسند السقف إلى أعمدة من جذوع النخل. ولم يكن عالي؛ قيل أن ارتفاع جداره كان بمقدار بسطة، وهي قامة الانسان مع يده مرفوعة إلى أعلى. ولابد أنه كان أطول قليلاً من ذلك لأن الرواة اعتادوا على المبالغة في الأحجام والمقادير كثرة وقلة. وجعلت قبلته إلى بيت المقدس قبل أن تحول إلى مكة في منتصف السنة الثانية للهجرة. وبني لصق المسجد مسكن النبي بنفس مادة المسجد. وتركت أرضيته دون تبليط. ولم يكن فيه محراب سوى جدار القبلة لتحديد اتجاه المصلين. كما لم يكن فيه منبر. وبقي النبي يخطب واقفاً إلى وقت متأخر. وتقول مصادر السيرة في مجموعة من رواياتها حول المنبر أن صحابياً من أهل فلسطين هو تميم الداري، من قبيلة لخم التي سكن شطر منها بلاد الشام في الجاهلية كان يعرف المنبر في بلاده فلما رأى النبي يخطب واقفاً اقترح عليه أن يعمل له مثله. وتميم أسلم عام ٩ للهجرة. وتقول رواية أخرى أن الاقتراح كان من العباس بن عبد المطلب، عم محمد. وحددت الرواية عامي ٧ أو ٨ تتريخاً لذلك. وتقول هذه المصادر أن العباس أو تميم وصفوا المنبر وصنعه بناء على وصفهم بعض النجارين. وذكرت عدة أسماء لصانعيه.

إن مسجد بني مالك الذين بركت الناقة في قاعهم هو نفسه الذي يضم ضريح النبي. وقد وسع مرات عديدة كانت أولاها بعد أن توفيت جميع زوجات النبي فألحقت دورهن به. وبالطبع فهو أول مسجد في تاريخ الاسلام، لكن من حيث التأسيس، أما البناء فلم يبقى منه شيء. ومن هذه الجهة قد يكون الجامع الأموي بدمشق أقدم المساجد لأنه يحتفظ بجدرانه الاصلية على الأقل، وبناؤه يرجع إلى النصف الثاني من القرن الأول.

يشتمل المسجد في حالته التي تطور إليها لاحقاً على قاعة الصلاة، المصلى، ومن المعتاد أن تكون تحت القبة. وتضم القاعة المنبر والمحراب. الأول مشتق من النبر وهو الارتفاع عموماً وقد يخصص برفع الصوت فيكون

معنى المنبر أداة ايصال صوت الخطيب إلى المستعمعين. ويعمل من الخشب فيكون نقال وقد يبنى فيكون مثبت في صدر القاعة. ويحتوي المنبر على ثلاث درجات. وكان المنبر الأول، تبع النبي، من درجتين. أما المحراب فهو تجويف داخل في الجدار باتجاه القبلة يكون أعلى من. قامة الانسان وعرضه يكفي لوقوف شخص مع فسحة. والغرض منه تعيين القبلة ومكان وقوف الامام عند الصلاة. واشتقاق المحراب غير واضح عندي إذ لا تبدو له علاقة بالجذر الثلاثي ح ر ب. كما أنه ليس من المصطلحات الاسلامية الخالصة فقد استعمل في لغة الجاهليين بمعنى القصر أو الغرفة المشرفة العالية أو صدر البيت وأفضل مكان فيه وورد في القرآن ببعض هذه المعاني. ولعله تحور عن اسم سامي أقدم.

ويشتمل المسجد على الباحة المحيطة بقاعة الصلاة إحاطة كاملة أو جزئية وتسمى الصحن. وهو من المشتملات الأساسية في مساجد الشيعة المبنية على أضرحة أيمتهم. ويكون تام الاحاطة بالقاعة التي تضم الضريح والتي تسمى عندهم الحضرة والروضة. وتدور أو تطل على الصحن غرف تستعمل لأغراض مختلفة تخص المسجد ورواده والعاملين فيه. وتحتوي بعض الغرف على الكتب، التي نادراً ما كان يخلو منها مسجد. وفي زاوية من الصحن او خارجه تقع المطاهر وهي المرافق الصحية. وقد يتوسطه حوض للوضوء يكون ماؤه جارياً أو راكداً.

ويشتهر المسجد بالقبة والمئذنة، وهما من أبنيته التي أضيفت فيما بعد. فالمسجد الأول كان لا يحتوي على مئذنة كما لم يسمح بناؤه البسيط بإقامة قبة. وترجع أول مئذنة إلى عام ٥٣ للهجرة. وقد استحدثها مسلمة بن مخلّد (لام مشددة) الانصاري الخزرجي والي مصر لمعاوية بن أبي سفيان. ويبدو أنه استوحاها من أبراجِ النواقيس في الكنائس. وظهرت القبة في وقت مقارب. فقد بنى معاوية قصراً له في دمشق اشتهر بقبته الخضراء. وهي أقدم بناء من طرازه في الاسلام. ولعلها صارت من أساسيات المسجد في نفس الزمن حيث بدأ المسلمين يوطدون أسس عمرانهم المادي. والغرض من المئذنة

ايصال صوت المؤذن إلى مسافات أبعد مما كان يستطيعه في السابق. ومن هنا اسمها. ويأتي اشتقاقها على صيغتين: اسم آلة فتكون مكسورة الميم ويراد بها عندئذ أداة ايصال الاذان. وصيغة اسم المكان فتكون بمعنى مكان رفع الاذان. والاذان هو النداء حسب القواميس العربية وهو من المفردات السامية الموغلة في القدم فقد ورد في الاكدية في صيغة أدانو (بالدال حيث لا وجود للذال في غير العربية، وبالواو البابلية الزائدة التي تلحق بأواخر الكلمات). وكان يعني فيها الموعد والوقت المحدد، والاذان مرتبط بذلك. وتسمى المأذنة ايضاً المنارة، اسم مكان من النور. وأصلها من المنار الملاحي. وتصميم المآذن كان على النحو المعروف اليوم ربما باستثناء مأذنة المتوكل في سامراء، وقد بنيت على طراز الزقّورات العراقية الغابرة وسميت لذلك «الملوية» لأنها مدرجة حلزونياً من الخارج، بينما داخلها مصمّت. والملوية قائمة اليوم وهي من المعالم الاثرية المشهودة في العراق. ويقال أن المتوكل كان يرتقيها على حمار.

إن القبة والمنارة هما العلامتين الفارقتين للمسجد، ويشكلان عنصري تصميم مشترك لجميع المساجد. وقد شذت عنه مساجد مسلمي الصين التي تخلو من القباب والمآذن، لأن أباطرة الصين كانوا يمنعون إقامة منشآت أعلى من قصورهم، المتصل نسبها بالسماء. وأول قبة ومئذنة في الصين هي التي بناها الشيوعيون عام ١٩٥٥.

وكان المسجد مضمار الفنون الاسلامية بركنيها الأرأسين: العمارة والزخرفة. وقد تحفظ المسلمين الأوائل تجاه ذلك تحت تأثير المشاعية الجاهلية التي كانت تتعارض مع التأنق الزايد. كما كان المنحازين منهم إلى الفقراء ينكرون التوسع في المباني وزخرفتها ويعتبرون أن ذلك يقع على حساب الحقوق المقررة للفئات المحرومة من المسلمين:

ونقل عن سفيان الثوري (١٥٠ هـ) إن من بنى بناء وزينه بالآجر والاصفر فهو آثم، هو من أعانه (يقصد المهندسين والعاملين في البناء). لكن العمران الاسلامي أخذ مجراه المعتاد خاضعاً لمنطق الحضارة الذي قلما

يحسب حساب الفقراء. وبلغ فن العمارة والزخرفة في العصور الاسلامية ذروة عالية من التطور مكنته من التأثير في العمارة العالمية عبر الاندلس. وهو يشكل إحدى الحلقات المؤثرة في فن العمارة الحديثة بمقدار ما يتعلق بالتقاليد. كما وجد الفنان المسلم في زخرفة المساجد فرص كافية للوصول بأعماله إلى مستوى الروائع، وقد بقيت شواخص متفرقة تشهد على تلك الروائع، مثل جامع قرطبة في اسبانيا وجامع الزيتونة في تونس والقرويين في المغرب وبعض الجوامع المصرية وتاج محل الهندي.. وتنفرد المراقد الشيعية في العراق وإيران بكونها نماذج لتراث حي في كلا الفنين، مستمر ويجري تجديده واغناؤه بعناصر البذخ والابهة.

أخذ المسلمين ببناء مسجد في كل موقع يصلون إليه وفي أي مدينة جديدة يمصّرونها. وسمي المسجد الأكبر في هذه المواقع بالمسجد الجامع لأنه يجمع العدد الأكبر من أهل الموقع وفيه تقام صلاة الجمعة، فهو المسجد المركزي. وفي وقت لاحق انفصل الاسم جامع عن المسجد وصار مرادف له بصرف النظر عن حجمه وأهميته. ولم يعترف اللغويين بهذا الفصل فلم يقومسوا الكلمة كمفردة وإنما أدرجوها كصفة للمسجد لا ترد إلا مقترنة به، وكأنهم اعتبروها عامية أو مولدة لا تدخل في كلام العرب الجاهليين الذي اقتصرت المعاجم عليه. وفي العصر الحاضر غلبت كلمة جامع على كلمة مسجد في لغة الكلام. كما أن صلاة الجمعة لم تعد تقتصر على مسجد معين فهي تقام في جميع مساجد المدينة أو البلدة. والحكم الأصلي لهذه الصلاة إنها تقام في مسجد واحد في الوقت الواحد ولا تجوز إقامتها في نفس الوقت إلا في موضع يبعد عن الآخر ثلاث أميال عربية (حوالي خمس كيلومترات) وفي قول آخر ست أميال. ويرجع ذلك إلى أن صلاة الجمعة هي صلاة سياسية والامام فيها هو الحاكم فتعدد إقامتها في مكان واحد بوقت واحد يعني جواز أن يكون للموقع الواحد أكثر من حاكم.

كانت المساجد الاولى تخدم إلى جانب وظيفتها العبادية كمقرات للحاكم المسلم؛ الخليفة والولاة. ولم يكن للنبي محمد مقر ومجلس عام غير مسجده

الذي ذكرناه. واستمر على ذلك خلفاؤه الأربعة في المدينة. ولما انتقلت العاصمة إلى الكوفة أيام الخليفة الرابع بقي المسجد هو المقر والمجلس. غير أن انفصالاً مبكراً حدث بينهما مع الفتوحات الأولى في الشام والعراق. فقد احتوت الامصار الجديدة على مبنى آخر إلى جانب المسجد الجامع هو دار الامارة، التي شيدت لأول مرة في الكوفة عند تمصيرها. وقد اتخذت مقراً ومسكناً للوالي. لكن المسجد الجامع حافظ على وضعه كمكان لاجتماع أهل المصر الذين لم يكن بوسعهم دخول دار الامارة في كل وقت. وفي الخلافة الاموية تكرس الانفصال فصار للخليفة وولاته مبنى للسكن وآخر للمقر، متقاربين أو متباعدين. واقتصر حضور الحاكم في المسجد الجامع على أوقات الصلاة. كما قام المسجد بوظيفة المحكمة إذ كان القضاء يتم فيه على الأغلب.

واستخدم المسجد منذ البداية للتعليم، ففيه تلقى المسلمين معارفهم الأولية في حياة النبي من النبي نفسه. وكانت خطبه وأقواله وتفسيراته للقرآن وأجوبته على الأسئلة تجري في هذا المكان في أوقات الاستقرار بالمدينة. واتسع نطاق التعليم في المساجد بعد ذلك حين أصبحت مجالس للفقهاء والمفسرين والمحدثين ولأهل اللغة والأدب ثم للقصاص والرواة والمؤرخين. وفي وقت لاحق للمتكلمين، الذي اسسوا للفكر الفلسفي في الاسلام. وكان المسجد الواحد يقسم إلى حلقات تكون كل حلقة عند سارية منه، حيث يتخذ الشيخ مكانه مستنداً إلى السارية، ويقعد أمامه طلابه يستمعون له ويقيدون عنه ما يلقيه عليهم. والدراسة في المسجد مرحلة لاحقة تأتي بعد اتقان القراءة والكتابة في الكتاتيب. وهي لذلك لا تشمل الصبيان الذين يمنعون من حضور الحلقات ما لم يظهر أحدهم نبوغ مبكر فيقبل استثناء. وكانت المساجد بمثابة مؤسسات للتعليم الحر، الغير خاضع للدولة، والغير مقيد بالمذاهب الفقهية. ولم يكن المسجد نفسه خاضع للدولة ولو أنها أخذت منذ الامويين تسعى للسيطرة على المشتغلين فيه لمنعهم من إثارة أمور تمس السياسة القائمة. إذ كان المسجد من ساحات الصراع بين

الدولة والمعارضة طيلة القرون الأولى. ويعتقد بعض الباحثين المعاصرين أن تأسيس المدارس للمرة الأولى في الأوان السلجوقي إنما كان يستهدف انتزاع التعليم من المساجد ووضعه تحت الإشراف المباشر للسلطات. ويأتي ذلك في سياق السياسة السلجوقية التي اتجهت لالغاء التعدد في الفقه والفكر وفرض المذهب السني كمذهب رسمي.

ولم يشمل التعليم في المساجد العلوم الدنيوية عدا اللغة والآداب. ولو أنه اتسع لعلم الكلام الذي نشأ في المساجد كعلم إسلامي. وكان التعليم في هذه الفروع يتم في أماكن أخرى. على أن ذلك لم يمنع أن تصبح المساجد مواقع لنشاط فكري وعلمي متعدد الأوجه، من دون أن يرتهن ذلك بحلقات منظمة. إن اتساع الثقافة كان يسمح حينذاك بالخوض في القضايا المعرفية المختلفة في أي موقع ثقافي. وكانت كبرى المساجد تشتمل في العادة على مكتبات.

خدم المسجد أيضاً كملتقى لأهل البلد لقضاء وقت الفراغ وحل المشاكل الاجتماعية. ولم يكن فتحه مقيد بأوقات الصلاة إذ كان يفتح طيلة النهار وشطراً من الليل. وقد لايغلق في الليل إلا لدواعي أمنية. وكان من حق المسافر أن ينام فيه. وقد احتج سعيد بن المسيب، كبير فقهاء التابعين، على جواز ذلك بنوم أهل الصفة في مسجد الرسول. وتستخدم هذه السابقة ضد الفقهاء الذين اتجهوا لحصر المسجد في وظيفته الدينية كمعبد. وهو الاتجاه الذي ساد في العصور الأخيرة. وكان بإمكان الفرد من أهل البلد أيضاً أن يذهب إلى المسجد لينام فيه نهاراً أو ليلاً.

فقد المسجد هذه الوظائف في الوقت الحاضر وكاد يقتصر على العبادة. على أنه استوفى في أحوال معينة هدف التحشيد السياسي للحركات الوطنية التي قادها الفقهاء أو حركات التصدي الجماعي لغزو خارجي. كان هذا دوره في بلدان المغرب أيام الصراع ضد الغزو الفرنسي والاسباني. وفي فلسطين أيام عز الدين القسام وفي العراق بعد الاحتلال البريطاني حيث تولى فقهاء الشيعة حركة المقاومة للاحتلال بين عامي ١٩١٥ و١٩٢١. وقام المسجد بدور مماثل في إيران.

خضع استعمال المسجد لتعليمات تتعلق بنظافته أو حرمته الدينية. وقد نهى النبي عن البصاق فيه. ولهذا النهي أهميته في ذلك الحين حيث كان العرب يفتقرون إلى المقومات البسيطة للسلوك المتحضر. وحُرم دخوله على الجنب (بضمتين) وهو من مارس الفعل الجنسي رجلاً أو امرأة ولم يغتسل. ولهذا التحريم علاقة بحرمة المسجد يمكن فهمها في ضوء التحفظ الذي أبداه الاسلام في قضايا الجنس وخرج فيه على جنسانية الاديان الوثنية التي انعكست فيها بعض تأثيرات المجتمع الامومي. والاسلام دين ابوي. كما منع من دخوله آكل الثوم لريحته الكريهة. وكان محمد يحب العطور وينفر من الروائح المنكرة. وعندما أخذوا بتأثيث المسجد وفرشه صار لزاماً على الداخل إليه خلع حذائه قبل الدخول للمحافظة على نظافة الفرش. واعتبر من السنة أن يغتسل المسلم قبل الذهاب إلى المسجد يوم الجمعة لاداء صلاتها.. وللحفاظ على الوجه السلمي للمسجد، حرمت فيه إقامة الحدود (تطبيق العقوبات) وتعليق السلاح في القبلة، وإشهاره في أي مكان منه. ولا يشمل المنع حفظ السلاح فيه أو حمله مغمداً. واستحبوا تطييب المسجد كل سبعة أيام بالبخور وما يتيسر من الطيب.

واختلف الفقهاء حول دخول الغير مسلم إلى المسجد. ومنشأ الاختلاف الآية ٢٨/توبة التي تقول «إنما المشركون نجس فلا يدخلوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا» والآية جاءت بعد سنة من فتح مكة حيث اقترب محمد من انجاز أسلمة العربيا واتجه من ثم إلى جعلها معقلاً للاسلام لا يشاركه فيه دين آخر. وكان منع المشركين من دخول الكعبة مقدمة لاخراجهم من العربيا ما لم يدخلوا في دينه. فالقرار هنا سياسي خالص. وقد فهمه على هذا النحو أبو حنيفة فيما رواه عنه السمرقندي في تفسيره إذ اعتبر النهي خاص بأهل الحرب أي الكافر الاجنبي لا يسمح له بدخول المسجد الحرام إلا إذا كان دخوله إلى دار الاسلام بأمان، وفق أحكام الاستئمان المختصة بمعالجة دخول الاجانب. وقال أيضاً أن الآية تسحب من المشركين ولاية الكعبة التي كانت لهم قبل فتح مكة. وفي رواية آخرى أوردها القرطبي في

أحكام القرآن أن المنع يخص المشـركين والوثنيين دون اليهـود والنصارى. وقيده مالك بن أنس بالحاجة مثـل دخـول الغير مسـلم للتقاضي. وجعلـه الشافعي خاص بالمسجد الحرام ولا يمنعون من غيره ولكـن بشـرط الحاجـة أيضاً. وأبو حنيفة لم يشترط الحاجة. وتشدد فقهاء الشيعة الاثـني عشـرية فحرموا على غير المسلم أجنبياً كان أم ذمياً دخول المسجد الحرام وغيره من المساجد وجميـع المؤسسـات الدينيـة للمسـلمين. وفي الوقـت الحـاضر يلجـأ بعض المغامرين من السياح الغربيين الذين يتشوقون لرؤية المراقد الشيعية لمـا فيها من نفائس الزخرفة والعمارة إلى التنكر بأزياء محليـة حتـى يسـتطيعوا دخولها.

مع طغيان الوظيفة الدينية للمسجد وازدياد النفوذ السـلفي الـذي ترافـق مع ظهور السلاجقة في المشرق وصعود الحركـات السـلفية في المغـرب تكـاثر بناء المساجد وتنافس فيه الحكام والاغنياء بحيـث لم يعـد تأسـيس مسـجد رهناً بحاجة البلد إليه بقدر ما صار يقصد به الثواب أو الوجاهة. وقد انتقد الغـزالي هـذا التوجـه، والغـزالي مـن أبنـاء القـرن الخـامس، قـرن السـلفية الناهضة، واعتبره في «احياء علـوم الديـن» وليـد الرغبـة في السـمعة وخلـود الذكر بنقش الاسماء على واجهات المساجد. وبـين أن الكثـير منهـم يبنيهـا بأموال جمعها من الحرام. وفي كتاب صغير له قال الغزالي أيضـاً مـا نصـه: «ليس الغرض بناء مسجد في كل سكة والفقراء محتاجون» ـ انظر: «الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين» ملحق بـ«تنبيه المغترين» للشعراني ط عبد الحميد حنفي، مصر، ص ٢٢٠. وكان الغزالي يرى صرف الأموال إلى الفقراء بدلاً من التوسع في بناء المساجد(*). وهو يتابع في ذلك عمر بن عبد العزيز.

ملاحظات لغوية:

تتريخ بمعنى DATING أي تعيين زمن وقوع الحدث. أخذته من الفعـل تـرخ بتشـديد الراء الذي يستعمله عامة العراق بهذا المعنى. وقد اخترته لتمايزه عن تاريخ الذي يفيد معـاني أخرى.

سارية: والجمع سواري، هي العمود، والاسطوانة التي تستند إليها سقوف المبنى.

أهل الصفة، بضم الصاد وتشديد الفاء، جماعة من فقراء المسلمين كانوا يعيشون في المسجد أيام النبي.

(*) تبنت هذا الرأي جريدة عراقية كان يصدرها السياسي المعارض كـامل الجـادرجي في الخمسينات باسم «الاهالي» وقد عطلت بسبب ذلك واحيل رئيس تحريرها إلى المحكمة بتهمـة الاساءة إلى المقدسات.

الاندلس

يرجع الاسم إلى شعب الفاندال الجرماني الذي استوطن شطر منه جنوب شبه جزيرة ايبريا. ومنه اشتق الانجليز كلمة VAND ALISM بمعنى التخريب والتدمير في سياق نزعة لغوية لدى الأوروبيين وغيرهم تشتق مفردات سيئة المدلول من أسماء شعوب ترتكب بعض الاساءات في دور ما من تاريخها، أو تتهم بها أو تتصف بصفة معينة لا تروق للغير. وعربه العرب إلى الأندلس، وأطلقوه على عموم اسبانيا. وقد استقر الاسم في الاستعمال رغم أن العرب عرفوا أيضاً اسم اسبانيا بابدال السين شين لكنهم لم يستعملوه. وقد ورد في بيت هجي به الشاعر ابن ميادة، من القرن الثاني، وكانت أمه اسبانية[1] .

وهو اليوم يطلق على المقاطعة الجنوبية من اسبانيا.

دخلت الاندلس التاريخ الاسلامي بدءاً من عام ٩٢ للهجرة (٧١١ للميلاد) بفتحها على يد القائد البربري طارق بن زياد الذي نزل إليها بجيش من اثني عشر ألف مقاتل معظمهم من بني قومه. وشاركه في اتمام الفتح سيده موسى بن نُصير وابنه عبد العزيز بن موسى. وكان فتح الاندلس حلقة واحدة في مشروع لموسى بن نصير أراد به اختراق أوروبا من الغرب والتوجه إلى القسطنطينية لفتحها من البر بعد أن استعصى فتحها من البحر. لكن المشروع لم يحظى بموافقة الوليد بن عبد الملك فتوقف عند فتح

---

[1] البيت: وأمك اشبانية أدجت به إلى اللؤم مِقْلات خبيث جنينها

الأندلس. وقد حاول المسلمين بعد الوليد التقدم باتجاه الشمال والتوغل في فرنسا فوصل عبد الرحمن الغافقي إلى بواتييه حيث اندحر أمام جيوش شارل مارتل الموحدة. وعادوا بعد ذلك فتوغلوا أبعد من بواتييه. غير أنهم لم يستقروا هناك. وقد حدث هذا دون تخطيط وإنما تبعاً لحسابات ولاة الاندلس. وكان تحقيق مشروع موسى بن نصير يقتضي وفرة عددية تكفي لاستيطان الساحات التي ستفتح في أوروبا ما بين اسبانيا والقسطنطينية لأن الحاميات لا تكفي للصمود بوجه الحشود الأوروبية المنتظرة في مثل هذه الأحوال. ولم يكن العدد المطلوب متيسر، فضلاً عن أن استيطان أوروبا الداخلية لم يكن سهلاً على العرب والبربر الذين أتوا من بيئة صحراوية ومتوسطية مغايرة. ولاشك أن الوليد كان ملماً بهذه الحقائق حين ارتأى عدم الموافقة على الخطة.

وقد تدخل الخيال الديني هنا، بجبريته المعهودة، لتفسير توقف الزحف على أوروبا إذ يورد صاحب نفح الطيب (١/٢٧٧) إن موسى بن نُصير أوغل في أرض الفرنجة حتى انتهى إلى مغارة كبيرة وأرض سهلة ذات أحجار فأصاب فيها صنماً (تمثالاً) عظيماً قائماً كالسارية مكتوباً عليه بالنقر كتابة عربية قرئت فإذا هي: يابني اسماعيل انتهيتم فارجعوا.. فرجعوا.!

شمل المفتوح معظم اسبانيا، وليس الاندلس وحدها، عدا اصقاع نائية تجمع فيها الاسبان الذين اختاروا النزوح من مدنهم على الخضوع لحكم المسلمين وهي تضم مقاطعة نافارة وأجزاء من ليون. ولعل الفاتحين وجدوا صعوبة في اقتحام هذه المواقع لمناعتها أو لعلهم أحجموا عنها لعدم توفر الشروط الملائمة لاستيطانها بعد فتحها. وقد لعبت هذه الاصقاع دور «المناطق المحررة» في حروب الاسترداد.

جرياً على السنّة الجارية في تاريخ الاحتلال والفتوحات العالمي. تم الفتح الاسلامي للاندلس بمساعدة عملاء من الاسبان. وكان من بين هؤلاء الكونت يوليان، الذي يرد في المصادر العربية باسم يليان الرومي. وكان

يحكم سبتة عند وصول العرب إلى المغرب الأقصى. وكانت لـه ثـارات عنـد ملك اسبانيا القوطي ردرديك (لذريق عند العـرب) بسـبب اغتصابـه لابنتـه التي كانت في خدمته. وقد اتصل يوليان بموسى بن نصير وزين له الزحـف على اسبانيا. وبالطبع لم يكن قرار الزحف متوقف على هـذه المبـادرة لأنـه داخل في مشروع موسى بـن نصير. وقـد يكـوّن يوليـان سـاهم في تعجيلـه. والمعروف أنه قدم التسهيلات المطلوبة ومنها السفن الـتي اسـتخدمها طـارق للعبور، كما أرسل معه أدلاء من الاسبان. ويقول لسان الدين ابـن الخطيـب (الاحاطة ١/١٠٠ ـ ١٠١) إنه وضع لطارق خطة التوغل التي انتهت به إلى طليطلة. وهناك شخصيات أخرى يختلف المؤرخين في تسـميتها وهـم، كمـا يفهم من الروايات، من أفراد أسرة ملكية سابقة وكان الابرز منهـم أرطبـاس قومس الاندلس، كما يرد في الاحاطة وهو الاسقف أويـاس أخ الملـك وتـيزا، بتحديد عبد الله عنان في هامش الاحاطة أو ارادبست تبعاً لاحسـان عبـاس في هامش نفح الطيب. وقد عينه الفاتحين حـاكم موقـت علـى طليطلـة كمـا عهدت إليه إدارة شئون أهلها من الاسبان. وكان يتولى جمع الضرايب منهم لحساب المسلمين. وينسب له تخطيـط الاسـتيطان في قرطبـة.. وقـدم يهـود اسبانيا خدمات هامة للفاتحين بسبب ما كانوا يعانونه من اضطهاد ديـني. فكان المسلمين كلما فتحوا مدينة وأرادوا التوجه إلى غيرها نظموا يهود تلـك المدينة ليكونوا مع الحامية الاسلامية للدفاع عنها. وعوض اليهود بذلك عن نقص العدد اللازم للاستيطان في بداية الفتح (نفح الطيب ١/٢٦٣). وتكرس هذه التجربة ما يتعرض له مجتمع قائم على التمييز الديني أو الاثني من مخاطر على يد الأقليات المضطهدة التي تضطر للبحث عن مخلص خارجي.

وكما بينت فهذه سـنّة جاريـة. وسنجد الاسبان يعتمـدون في المراحـل المتأخرة من حروب الاسترداد على عملاء من المسلمين. وقـد تحدثـت عـن ذلك في كتاب «الاغتيال السياسي في الإسلام» حيث رجحت أن الاغتيالات المنظمة، والمدروسة جيداً، التي استهدفت ملوك غرناطة الأقوياء. إنما تمت بتدبير من الرتل الخامس الاسباني داخل غرناطة.

بعد اتمام فتح الاندلس توالت عليها هجرات من العرب والبربر أحدثت تغييرات في نسبة السكان لصالح الفاتحين فسهلت عليهم تعريب البلاد وصبغها بالطابع الاسلامي. وقد صارت العربية لسان المجتمع بشتى فئاته وتكونت في غضون ذلك عامية اندلسية أمكننا التعرف عليها من الشعر الشعبي والامثال الشعبية التي وصلنا الكثير منها. كما نجدها في كتب «لحن العامة» التي ألفها لغويي الاندلس بهدف تقويم السنة العوام وتقريبها من الفصحى. وبهذا يندرج فتح العرب المسلمين لاسبانيا في طراز الاحتلال الاستيطاني الذي نجد أمثلة معاصرة عليه في استيطان الأوروبيين للامريكتين واستراليا وفلسطين. مع فارق أن العرب لم ينظموا حرب مهابدة (GENO - CIDE) ضد الاسبان. كما لم يطبقوا عليهم خطة تهجير جماعي. وإنما اكتفوا منهم بأخذ الجزية. وكانت هذه سنتهم في جميع البلدان التي فتحوها.

تطورت الاندلس بسرعة بعد الفتح شأن غيرها من البلدان التي فتحها الاسلام وتميزت بمستوى ازدهار ولون حضارة يرجعان إلى طبيعتها الخاصة بها. وقد صفى الفاتحين الملكيات الكبيرة للاقطاعيين القوط وقسموها إلى وحدات صغيرة هي التي كانت عماد الزراعة الاندلسية. وكان هذا الاجراء في صالح الفلاحين الاسبان. وانشاؤا منظومات ري عالية الكفاءة مكنتهم من إجراء توسيع كبير على المساحات المزروعة، مع تطوير البستنة لانتاج المزيد من الثمار الأصلية أو التي أدخلوها بأنفسهم. وقد بلغ امتداد بساتين غرناطة تبعاً لمؤرخها لسان الدين بن الخطيب ما يعادل أربعين كيلو متر (تفاصيلها في الجزء الأول من الاحاطة) وبساتين وادي المِرْية قرابة السبعين كما في نفح الطيب (١/١٦٣). وتحتوي اللغة الاسبانية على أسماء عربية لعدد من المنتجات الزراعية وما يتعلق بالانتاج الزراعي كالزيتون والنارنج والرز والسكر والقطن والقرية والضيعة والبركة والبيطار.. واستثمر المستوطنين المسلمين من معادن اسبانيا وأحجارها النحاس والحديد والزيبق والرصاص والبلور والمنغنيز والطلق والقصدير والزاج وطوروا صناعات حرفية

للاستهلاك المحلي والتصدير شملت صناعة الفولاذ والزجاج ومواد وآلات البناء وصناعة التسفين لتلبية حاجات الملاحة المتنامية آنذاك. وتأنقوا في صنع الاثاث والمنزليات والكماليات. وكانت منتجات الاندلس الزراعية والحرفية تصدر إلى أوروبا والشرق الإسلامي والأقصى. وكان الاقتصاد الاندلسي اقتصاد خدمات واسع النطاق وجه في المقام الأول لتوفير مستلزمات الرفاه المفرط لأهل الدولة وأغنياء المدن من التجار والملاكين وفئات التكنوقراط المرتبطة بالدولة كالمهندسين والأطباء. وكانت المدن أشبه بمنتزهات تتخللها القصور والفنادق والأسواق الجيدة التنظيم والحمامات وحدائق الحيوان فضلاً عن المساجد المبالغ في شموخها وزخرفتها. وكانت بعض المدن تضاء ليلاً بالمصابيح الزيتية. وفي نفح الطيب أن المصابيح في قرطبة كانت تمتد إلى مسافة عشر أميال، أي ما يعادل تسعة عشر كيلومتر، وكانت هذه البقاع الوحيدة في أوروبا التي تضاء ليلاً. وكانوا يتزودون بمياه الشرب عن طريق أنابيب الرصاص التي تسحب الماء من الجبال في المدن ذات الطبيعة الجبلية. وقد عانت مدن الاندلس من مساوىء الحضارة الطبقية فكثرت فيها جرائم النهب والسطو والفتك مما حمل على تقوية جهاز الشرطة وتخويله صلاحيات واسعة منها القتل دون الرجوع إلى الخليفة أو السلطان. كذلك انتشرت الجرائم الاخلاقية التي عمت المدن الاسلامية الكبرى كبغداد والقاهرة ودمشق، ولو انها كانت كما يبدو أخف وطأة بالنظر لتشدد الدولة والعامة في اجراء العقوبات الشرعية وهي قاسية كما نعلم. وخضعت الحياة العامة في المدن لنظام الحسبة (بكسر الحاء) الذي يجمع بين مهام الرقابة الاقتصادية، ومسئوليات أخرى في مجال العلاقات الاجتماعية. وكان المحتسب يتولى مراقبة الاسواق لضمان حسن التنظيم والنظافة ومكافحة الغش في وزن المبيع ونوعيته والتأكد من مراعاة السعر المحدد من قبل الدولة في مواد معينة كاللحم. وكان البائع ملزم بتثبيت السعر في هذه المواد على ورقة توضع مع المادة (نفح الطيب ٢١٨/١). وقد ساعد تقدم الانتاج على توسيع رقعة الرفاه. وفي نفح الطيب

أن الشحاذة كانت نادرة في الاندلس (١/٢٢٠) ولكن التفاوت في مستويات المعيشة ظل كبيراً.

وشمل التنظيم المدني الطرق البرية التي كانت آمنة إلى حد كبير. وكانت في جملتها تمر بالمروج والخضرة إذ كانت القيعان الغير مزروعة قليلة. وكانت محطات الطرق متقاربة والحوانيت قائمة حتى في بطون الأودية ورؤوس الجبال لبيع المواد والمستلزمات المعيشية للمسافرين.

واهتم المستوطنين بالنظافة. يقول صاحب نفح الطيب، الذي يروي عن مصادر اندلسية قديمة، إن الاندلسي قد لا يكون لديه قوت يومه فيطويه صائماً ويبتاع صابوناً يغسل به ثيابه ولا يظهر فيها ساعة تنبو العين عنها (١/٢٢٣). وكان الرجال لا يلبسون العمايم ويخرجون حاسرين ويشمل ذلك في شرق الاندلس أرباب الدولة والفقهاء فضلاً عن عامة الناس (نفح الطيب ١/٢٢٢) أما النساء فكن محجبات الرأس سافرات الوجه في الغالب. ويستثنى منهن الجواري اللواتي اعفتهن الشريعة من الحجاب.

في الثقافة، عم الاندلس، شأن بقية العالم الاسلامي، نشاط واسع النطاق عديد الفروع اشتمل على محطات تجديد بارزة المعالم. فهناك تم الخروج لأول مرة على عمود الشعر الكلاسيكي بثورة الموشحات التي كسرت نظام القافية الشديد الصلابة، وتصرفت في التفعيلة العروضية خارج المعيار التقليدي للبحور. وكانت هذه أهم ثورة في تاريخ الشعر العربي قبل ثورة الشعر الحر الحديث. ومع أن الشعر الاندلسي لم يعرف عمالقة من وزن المتنبي وابن الرومي فقد تشرب بعمق كافي ألوان طبيعة الاندلس وحياتها الرافهة. وتبدو القصيدة الاندلسية أحياناً وكأنها جنينة توسطت فصل الربيع بألوانها وعبيرها ونسائمها في موسم مترع بالاناقة والشفافية. لكن النثر الاندلسي لم يضاهي نثر القرن الرابع العباسي وذروته المتفردة أبو حيان التوحيدي. وعني الاندلسيين بفن النحت. وكانت التماثيل البشرية والحيوانية تنصب في القصور والمنتزهات وقدمت الاندلس فقهاء ومفسرين ومؤرخين كبار.

وقصّرت في علم الكلام لولا ابن حزم والشاطبي. واتسع فيها جران اللغة حتى ناهز نقد النحو والنحاة على يد ابن مضاء القرطبي. ولم يكن لها باع طويل في التصوف الشطحي. ويصعب اعتبار ابن عربي وابن سبعين اندلسيين لأنهما نضجا خارج الاندلس. وتأخر فيها ظهور الفلسفة حتى القرن السادس الذي أنجب أحد أعظم فلاسفة الاسلام إلى جانب ابن سينا والشيرازي وهو ابن رشد. وكأنه أراد أن يعوض الاندلسيين ما فاتهم بهذا الظهور البالغ القدرة. ويرجع تأخر الفلسفة هناك إلى طغيان السلفية. وهو عين السبب الذي منع علم الكلام فيها من اعتلاء نفس مقاماته المشرقية. كان أهل الاندلس سلفيين على العموم ولذلك لم ينتشر عندهم من مذاهب الفقهاء غير مذهب مالك وهو مذهب أهل الحديث والفقه النقلي الرافض للقياس. وقد سكّروا طريق علم الكلام فلم يصل إليهم غير القليل من مذاهب المعتزلة والشيعة وحتى الأشاعرة وعاشوا في نجوة من الخوارج الناشطين، يوم ذاك، على الشاطىء المقابل. ولم يكن هذا الوضع خيار مخصوص للسلطة السياسية بقدر ما كان شأن الجمهور الذي فرض سطوته في هذه الأمور على السلطة والثقافة معاً. وقلما تجرأ حاكم على رعاية متكلم أو متفلسف ناهيك أن يكون فيلسوف، ولنقرأ هذا التقرير من ابن سعيد المغربي كما أورده صاحب نفح الطيب: «الفلسفة والتنجيم لهما حظ عظيم عند خواصهم ـ يقصد الاندلسيين ـ ولا يتظاهر بهما خوف العامة فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه. فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة. وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب في هذا الشأن إذا وجدت. وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر ـ الحاجب المنصور ـ لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن «ج١/٢٢١»، وترجع إلى هذا السبب نكبة ابن رشد. وربما كان من المستغرب أن يتصف بهذه النزعة مجتمع مترف شديد التذوق للادب والفن والغناء. لكنني أضع في الحساب أنه مجتمع استيطاني.

والمستوطن مهما استقر به الحال يبقى نهب الشعور بالغربة، مع ما ينتابه من وساوس المجهول، لاسيما حين يكون كالاندلسي يشاهد عن قرب أهل البلد الأصليين وهم يتطلعون إليه منتظرين فرصة الوثوب لاسترجاع ما أُخذ منهم. ويخلق ذلك لدى المستوطن نزعة محافظة تتأصل بالاستقطاب ضد ما يمثله العدو على صعيد مقابل. لقد كان الاسلام في ثوبه السلفي الغير قابل للتقصير أو التطويل هو الملاذ الأوثق لتلك النفوس التي عبر عن سرائرها شاعر قوي الكهانة قال لبني قومه بعد أن استعاد الاسبان طليطلة عام ٤٨٧هـ:

ياأهل أندلس شدوا رحالكم	فما المقام بها إلا من الغلط
السلك ينثر من أطرافه وأرى	سلك الجزيرة منثوراً من الوسط

وتقع طليطلة في أعلى الوسط الاسباني. وهي أول ما استرجع بعد برشلونة التي استرجعت بعد ثمانين سنة من فتحها.

لكن الاندلس عينت بالعلوم، ومنها التنجيم الذي ذكره ابن سعيد وهو يقصد على اصطلاح زمانه كل من التنجيم والفلك. وأنجبت أحد أعاظم الفلكيين المسلمين وهو ابن مسلمة المجريطي (نسبة إلى مجريط أي مدريد) ويحتوي عيون الأنباء، لابن أبي أصيبعة، على تراجم ثمانية وثمانين من الأطباء والفلاسفة والمهندسين والفلكيين. ويزيد هذا العدد على نظيره في العراق أو مصر أو الشام. وتوصل الاندلسيين إلى انتاج الحركة الميكانيكية التي انتجها المشارقة أيضاً. ويحتمل أنهم استفادوا منها في تسيير السفن، إذ وصلنا وصف لسفينة يفيد هذا المعنى في الاحاطة (٤٥٣/٣). لكن استعمالها في الاندلس كما في المشرق اقتصر في الغالب على أمور صغيرة مثل الدمى اللاعبة التي وصف المتنبي واحدة منها. والآلة التي وضع فيها مصحف يقال أنه مصحف عثمان، ووصف صاحب نفح الطيب كيفية عملها في اخراج المصحف وادخاله دون أن يمسه أحد (٦١١/١ ـ ٦١٤). ولا يفوتنا أن الحركة الميكانيكية هي من مستلزمات الانتاج الرأسمالي ولا تستوعبها أنماط الانتاج السابقة.

إن الانذار الذي أطلقه ذلك الشاعر عند استعادة طليطلة كان مبكراً جداً. فقد عاشت الاندلس بعده أربعمئة سنة أخرى حيث استكمل الاحتلال العربي ثمانمئة سنة. وقد تكون هذه أطول مدة عاشها أي احتلال في التاريخ، إذا استثنينا تلك الاحتلالات التي تمتص الوسط فتدمجه في هوية المحتل. وهي على ضربين: واحد يحدث في وسط غير شديد التناقض معه فيندمج فيه لتكوين هوية مشتركة من خصائص الغازي والمغزو. مثال هذا الموجات السامية المتعاقبة في العراق والشام. والآخر يقوم على المهابدة التي تؤدي إلى تقليص معوق في نسبة الأهالي مقابل المستوطنين، مقترناً ذلك بانعدام الامتداد الحضاري أو الاثني الذي يمكن أن يستند إليه المغزوين في المقاومة. ومثاله الاقرب احتلال الأوروبيين للامريكتين واستراليا.

إن الاستيطان العربي لاسبانيا لا يدخل تحت واحد من هذين. فهو قد حدث في وسط متمايز عنه تماماً، وغير قابل للتدامج. ولم يطبق المستوطنين خطط مهابدة أو تهجير. وكان للمغزوين امتدادهم العميق حضارياً واثنياً في قارة بأكملها. ورغم أن اعداد غفيرة منهم انصهرت في مجتمع المستوطنين فإن حالة المقاومة استمرت من خلال الوجود المسيحي المنظم بالمؤسسة الكنسية في داخل الاندلس، كما في الاصقاع التي بقيت خارج سيطرة المسلمين. وقد لعبت المسيحية دور الحافظ لهوية الاسبان والمعبىء باتجاه المقاومة. وهو ما يفسر قوة الدين في المجتمع الاسباني المعاصر، المعروف بكاثوليكيته المتشددة.

وينطوي الاسترداد التدريجي للمدن الاندلسية عبر هذه المدة الطويلة على تناقضات: فقد كان للمستوطنين امتدادهم المماثل وهو المغرب المتصل من جهته ببقية العالم الاسلامي. وكان كلا الفريقين يعاني من عدم الوحدة والصراعات الدموية في صفوفه. وقد امتلك كلاهما نفس الروح الجهادية المعمدة بمبدأ الاستشهاد المشترك بين الديانتين. وكان هناك في نفس الوقت اختلال كبير في توازن القوة الحضاري ما بين عالم اسلامي متمدن وأوروبا العصور الوسطى المتخلفة. وبوسعنا أن نقرأ في رزنامة التدرج الطويل الأمد

لحركة الاسترداد درجات التبدل الدقيقة في هذا التوازن. لقد تزامن استرداد طليلطة مع صعود السلاجقة واستيلائهم على المشرق وحاضرته الكبرى بغداد حيث بدأ التراجع في مد الحضارة الاسلامية. لكن القرون الاربعة التي أعقبت ذلك قد عكست من جهتها واقع التباطؤ الشديد في حركتي الانهيار الاسلامي والنهوض الأوروبي على السواء. وانصرمت ستمئة سنة حين كانت قد استعيدت معظم انحاء الاندلس وهي المدة التي شهدت سقوط بغداد لهولاكو، والمتزامن مع استرداد قرطبة، حاضرة الاندلس الأرأس (بغداد ١٢٥٨ وقرطبة ١٢٣٦م). ويحمل نفس الدلالة صمود غرناطة بمفردها مئتي عام بينما يوافق استردادها وانتهاء الاستيطان العربي البداية الحاسمة لعصر النهضة الأوروبي.

كانت الاندلس هي القناة الأرأس لانتقال علوم الاسلام إلى أوروبا. وقد صارت بعض مدنها بعد الاسترداد مراكز لترجمة المؤلفات العربية إلى اللاتينية. بدأ ذلك من طليطلة على عهد الفونسو السابع أواسط الثاني عشر م وبلغ ذروته عند النصف الثاني من الثالث عشر في مرسية واشبيليا فضلا عن طليطلة وذلك في عهد الفونسو العاشر المسمى الفونسو الحكيم. وهو ملك اسباني مثقف يستعيد في عالمه اللاتيني ـ إلى جانب فردريك الكبير تبع صقلية ـ مثال المأمون في العالم الاسلامي. وكان الأوروبيين يتصرفون في ذلك الوقت كتلامذة المسلمين. ولم يقتصر دور الاندلس على الترجمة فقد وفدت إليها اعداد من الطلاب درسوا في قرطبة وغيرها وعادوا إلى بلدانهم ليشتغلوا كحملة للعلوم الاسلامية. وقد ترجم بعضهم كتب عربية جاءوا بها من الاندلس. وشملت الترجمة الفلسفة وعلوم الطبيعة والرياضيات ولم تمتد إلى الأدب والفقه.

تمثلن الاندلس بهذا الدور ظاهرة انتقال الحضارة عن طريق الاحتلال والعدوان. وهذه من شواهد قسوة التاريخ التي يمكن أن نلمسها في تفكير معلمه كارل ماركس حين تحدث عن جرائم العدوان البريطاني على الصين بانسانية بروليتارية صافية دون أن ينسى العواقب الطيبة لهذا العدوان

بالنسبة لتطور الصين المقبل. وقد استطاع الاسبان أن يميزوا بين ما يعنيه الاستيطان العربي بالنسبة لكيانهم القومي والديني وبين حضارة المستوطنين فقاتلوا الاستيطان وسعوا في نفس الوقت إلى اقتباس حضارته. إن هذا ما يفسر كيف تتحول المدن الاندلسية التي تسترد، بعد صراع دموي مطلق العداء إلى مراكز لنقل الثقافة العربية إلى لغة الاهالي. وما يقف عليه التاريخ من تقطعات في هذا الخط فمرجعه إلى رجال الدين الذين كان بمقدورهم، في حالات غير قليلة، أن يحرقوا الكتب أو يهدموا الحمامات بل ويخربون منشآت الري لأنها من عمل العرب.

دفع الدور التمديني للاندلس بعض المتحمسين للحضارة من المؤرخين الأوروبيين إلى تمني لو أن شارل مارتل لم ينجح في وقف الزحف العربي على فرنسا. لنقرأ هذا الكلام للمؤرخ الامريكي جيمس هارفي روبنسون: «يعتبر المؤرخين عموماً أنه لحظ عظيم أن ينجح شارل الحداد ـ يقصد شارل مارتل ـ وجنوده البرابرة في دحر المحمديين ودفعهم إلى الوراء في تور. ولكن لو أنهم قد سمح لهم بالاستقرار في فرنسا الجنوبية لكانوا قد طوروا العلم والفنون بسرعة أكبر مما فعله الفرنج».

ويستطرد من هنا ليقول: «من الصعب القول إن كان حسناً أو سيئاً أن الموريين ـ كما كان المحمديين يعرفون في اسبانيا ـ لم يسيطروا على بلاد الغال[1].

غير أننا على أي حال لا نملك أن نلوم الغربيين على تقدير النجاح الذي أحرزه شارل مارتل والنظر إليه كبطل وقديس، فنحن ننظر بنفس العين إلى صلاح الدين الايوبي والظاهر بيبرس لنجاحهما في صد الغزو الصليبي والمغولي. ولا يصح ان يجعلنا الحمل الحضاري لغزو معين ننسى جوهره كغزو.

---

[1] انظر كتابه MEDIVAL AND MODERN TIMES الطبعة الثانية، بوستن، الولايات المتحدة ١٩٣٤ ص٧٤.

قلت أن المسلمين بعد فتح الاندلس صبغوها بالطابع العربي والاسلامي حيث صارت المدن الاندلسية في جملتها مدن عربية لاتختلف عن مثيلاتها في المشرق. وبالطبع كان على الاسبان بعد الاسترداد أن يسعوا لاعادة اسبنة بلادهم. وهو ما فعلوه بوسائلهم المعروفة التي شملت المهابدة، احراق الكتب، المنع القسري لاستعمال اللغة العربية في الكلام والكتابة وأي تصرف مرتبط بالاسلام من معاملات وعبادات وتقاليد بما في ذلك الأزياء. وقد نهضت محاكم التفتيش بهذه المهمة الوسخة منطلقة من روح الفاشية الدينية إذ كانت تابعة للكنيسة ويديرها رجال الدين. وقد اشتد الخناق على بقايا الاندلسيين بعد الاستيلاء على غرناطة أي في مرحلة الختام من حروب الاسترداد وصار على أحدهم أن يختار بين الهلاك وبين الاحتفاظ بكتاب عربي أو ارتداء زي عربي. وانتهى الأمر إلى أسبنة كاملة لجميع الاندلس. وبإمكاننا الافتراض في الواقع أن استعادة الوضع الطبيعي لاسبانيا لم يكن ممكن بدون ذلك. وربما ترتب على الاسبان أن يواجهوا في هذا العصر مشكلة قومية تمزق وحدتهم لو أن بعض المدن بقيت على حالها بعد الاسترداد. وهكذا لا يسع المرء، إلا أن يلتمس العذر لتلك السياسة الهمجية التي اتبعت لانجاز الاسبنة. غير أننا لا نلبث أن نقف أمام سؤال مشروع عن المبرر الذي دفع الاسبان إلى إتباع نفس السياسة مع الهنود الحمر في أمريكا.. لا شك أننا لن نعثر على مبرر. وبالتالي ألا يحق لنا التشكيك فيما إذا كانت الوحشية التي عومل بها الاندلسيين مجرد مسعى للتخلص من آثار احتلال..

إن استكمال الاسبنة لا يعني انطماس الأثر العربي الذي يتراءى اليوم في مناحي الحياة المختلفة باسبانيا. فاللغة الاسبانية تحتوي على مفردات عربية كثيرة كانت في الأصل تناهز أربعة آلاف مفردة ثم تقلصت بالتنقيح الذي أجري على اللغة لتخليصها من هذه المفردات. لكنها لاتزال تشكل ظاهرة لغوية بارزة في الاسبانية. ولا يزال الكثير من المدن والمواقع يحمل أسماء عربية. وقد احصيتُ في مدريد من الاسماء الاندلسية ما يزيد على

الاسماء العباسية الباقيــة في مدينـتي بغـداد. وخصـايص الشـعب الاسـباني التشريحية يختلط فيها الـدم العربـيَ والـبربري بقـوة بحيـث تنـدر الشـقرة والبياض الفاقع اللذين يمـيزانِ بشـرة الاوروبيـين. وهنـاك تمـاثل في بعـض التقاليد الاجتماعية: العلاقات بين الناس حميمة والعائلة كبيرة ومتضامنـة. والنساء الاسبانيات في سن الكهولة يرتدين الملابس الغامقة الطويلـة الأكمـام ولا يتزوقن شأن نسائنا وخلافاً لنساء أوروبا ــ ولا تـزال البكـارة مطلوبـة في مقاطعة الاندلس، التي تتكلم بلهجة فيها من المفردات العربية أكـثر ممـا في لغة الكتابة. وتقول أحدث دراسة عن طليطلة أنهـا المدينـة الأكـثر اخلاصاً لنسقها العربي وإنها لم تفقد قط جوها الساحر. وتشير الدراسة بـالخصوص إلى الحدائق الشرقية والمسالك المطبقة وولع أهل طليطلـة بالمعجنـات الغنيـة باللوز وإلى لغتهم القشتالية المرشوشـة بالكلمـات العربيـة[1]. ولعـل السـر في المركز الذي شغلته طليطلة بعد استردادها كوسيط بـين الثقافـة الاسـلامية وأوروبا، مما ساعد على بقاء الحضور العربي فيها مدة طويلة كـانت كافيـة لترسيخ آثاره في حياة المدينـة. ومـن الشـواخص بقـي القليـل مـن الاندلـس تحت تأثير الازالة المخططة لبعض الملوك ورجال الدين. وتكاد تقتصر علـى شاخصين ولكن عظيمين: مسجد قرطبة الضخم وقصر الحمراء في غرناطة.

تذييل: كاتب المقال لا يقول حيفا مدينة اسرائيلية واربيل مدينة عربية بـل يقـول حيفـا مدينة عربية واربيل مدينة كردية.

---

(1) انظر مجلة NATIONAL GEOGRAPHY VOL. 161 NO6 JUNE 1982 دراسة عن طليطلة كتبها LOUISE E. LENATHES .

الهجرة والتمصير

الهجرة هي الترك. يقال هجر فلان فلاناً أي تركه وقاطعه. ويطلق على ترك الوطن هجرة. والفعل يهاجر والفاعل مهاجر. صاغوه على المفاعلة خلافاً للقياس لاداء معنى اصطلاحي متمايز عن المعنى المشترك للجذر الثلاثي. والفعل بهذه الصيغة لازم ويتعدى بـ م. فيقال: هاجر من وطنه.

أطلقت الهجرة على انتقال النبي محمد وأصحابه المكيين إلى يثرب من موطنهم الأصلي مكة. وعرف الاصحاب باسم المهاجرين. وسمي أهل يثرب الذين استقبلوهم بالانصار.

ترتب على الهجرة أن يثرب صارت دار اسلام ومكة دار حرب أو كفر. وتبعاً لذلك تعين على المسلم المقيم في مكة أن يتركها إلى يثرب. واعتبرت الهجرة مكملة للايمان، ولكن غير نافية له. فالمسلم إذا لم يهاجر يبقى مسلماً. غير أنه يكون ناقص الاسلام. وكان على محمد أن يشجع الهجرة لتكثير أتباعه الذين كانوا قلة في السنوات الأولى من انتقاله إلى يثرب. ولذلك شدد القرآن على الهجرة بعد الاعتناق فقرن فعل الهجرة بفعل الايمان في أكثر من آية وانذر الذين لا يهاجرون بدخول النار. جاء في اللآية «٩٧ نساء»، «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟ فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً». وهذه الآية يقول الطبري في استقصائه لأسباب نزولها إنها نزلت في قوم من أهل مكة كانوا يخفون إسلامهم وأرغمهم المشركون على الخروج معهم يوم بدر فخرجوا مكرهين. ولم يقبل

النبي عذرهم. واعتبر المسلم الغير مهاجر في حكم الكافر من جهة الميراث: يحرم منه لانعدام الولاية بينه وبين أقربائه المهاجرين. ـ الآية ٧٢/ انفال ـ ويبقى له حق النصرة إذا وقع عليه اعتداء، ما لم يكن الاعتداء من قوم متعاهدين مع المسلمين.

والهجرة تكون إلى يثرب من مكة وغيرها، ووجوبها يستمر حتى فتح مكة حيث انقطعت تبعاً لحديث لا هجرة بعد الفتح. وانقطاعها مقتصر على جهة المدينة التي كانت حتى فتح مكة معقل الاسلام الوحيد. ولما اتسع الاسلام فغطى العربيا لم يعد المسلم ملزم بالتوجه إلى المدينة للاقامة فيها. وإلى هذا الحد ينتهي حكم الهجرة ويتوقف وصف «مهاجر» الذي وصف به المهاجرون من مكة إلى المدينة مع النبي ومن هاجر بعدهم إليها حتى فتح مكة فلا يعود يطلق إلا على المهاجرين مقابل الانصار لمن اكتسب تلك الصفة في حينه وهم الصحابة من أهل مكة.

على إننا نمر في المصادر بكلمة مهاجر وصفاً لفئة أخرى يستمر طيلة القرن الاول. ويرد في المعتاد مقابل اعرابي كما في الارجوزة الحماسية التالية:

قد لفها الليل بعَصْلَبيٍّ

أروع خرّاجٍ من الدُّوّيِّ

مهاجرٍ ليس باعرابيِّ

وقد سبب حديث «لا هجرة بعد الفتح» تشويش في فهم هذا المصطلح وما يتعلق به من أحكام. لكن عامة الفقهاء يشفعونه بحديث آخر يقول: كان رسول الله يوصي امراء سراياه أن يدعوا من يسلم من أهل النواحي التي يتوجهون إليها «إلى النقلة من دارهم إلى دار المهاجرين فإن فعلوا وإلا فأخبروهم إنهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين وليس لهم في الفيء ولا في الغنيمة نصيب. (أبو عبيد ـ الاموال ٢٧١ والنعمان الاسماعيلي ـ دعائم الاسلام ٣٧٧/١ كتاب الجهاد) وينبغي

أن تكـون دار المهـاجرين في هـذه الوصيـة هـي المدينـة. لكـن ورود اعـراب المسلمين يضع أساس لتنظيم آخـر يكـون فيـه المهـاجر وصـف أعـم لسـكان الامصار (المدن والحواضر) النازحين إليها مـن البـوادي والأريـاف، وكـانت هجرة كهذه قد حصلت بالفعل منذ أول عهد الفتوحات في بداية الراشدين. وأخذت شكلها المنظم باستحداث الديوان من طرف عمر بن الخطـاب. وقـد اشتمل الديوان على أسمـاء الرجـال المقيمين في المدينـة أولاً وفي غيرهـا مـن الأمصار لاحقاً مع ثبت بأفراد عوائلهم كأساس لصرف الرواتب لكل مسجل في الديوان. وكان هذا هو الامتياز الذي يحصل عليه سـاكن الحـاضرة سـواء كان أصلي أم مهاجر مـن البدايـة أوالريـف. وهنـاك مـا يشـير إلى أن عـدد المهاجرين من هذا الصنف قد كثر وأن طريقة التوزيع التي اتبعها عمـر بـن الخطاب لم تعد تفـي بمتطلبـاتهم ممـا يفسـره قولـه الـذي رواه الطـبري في تاريخه: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنيـاء ورددتها على فقراء المهاجرين - فصل مقتله مـن حـوادث سـنة ٢٣». وكـان المهـاجرين الأوائـل مـن الاعـراب ثـم عمـت الهجـرة سكان الاريـاف مـن الفلاحين. وكان الحافز في البداية الانضمام إلى جيـوش الفتـح أداء لفريضـة الجهاد أو طمعاً في الغنائم. ثم تطور الحافز بعد اتساع المدن وازدهارها فصار الاعرابي أو الفلاح يتطلـع إلى نعـم المدينـة فيتوجـه إليهـا فـراراً مـن بـؤس البادية أو ظلم الاقطاع في الريف. واشتد زخم الهجـرة في اوائـل عهـد بـني مروان فصار يؤثر سلباً على مستوى الانتاج الزراعي. كان ذلك عندمـا أخـذ النبط وهم فلاحي العراق والشـام يدخلـون الإسـلام بالجملـة ويهـاجرون إلى الامصار حيث اندمجوا بالسكان العـرب وسـرعان مـا تعربـوا بتأثـير وحـدة الأصل واللغة الساميين. وقد نشأ عن ذلـك نقـص كبـير في حصيلـة الخـراج أحس الحجاج بن يوسف الثقفـي بخطـره فـأصدر قـراره بإعـادة الفلاحـين المهاجرين إلى قراهم بـالقوة. ونظـم لهـذا الغـرض حمـلات بوليسـية عمـت المنازل والمساجد واستعمل وسائل كشف لمعرفة النبطي من غـيره إذ لم يكـن ممكناً معرفته من شكله أو لسانه. وكان هذا الاجراء من الاسـباب الرئيسـية

لتمرد مسلح واسع النطاق ضد الحجاج والامويين قاده عبد الرحمن بن الأشعث في عموم المشرق والعراق، وانتهى رغم فشله إلى تراخي الحجاج في تنفيذ قراره.

ولم يقف الامويين ضد هجرة الاعراب لعدم تأثيرها على الزراعة وكانوا أميل لتشجيعها لأنها توفر لهم المزيد من المقاتلين في جيوش الفتح. وفي وقت لاحق أصدر عمر بن العزيز تعليمات بشأن الهجرة من البادية والريف أوردها ابن عبد الحكم في «سيرة عمر بن عبد العزيز» وفيها يقرر للمهاجرين الحقوق التي أنكرها عليهم أسلافه. وفي وصية أخرى أوردها أبو عبيد منع عمر نفسه تخصيص الاعراب بالفريضة التي يأخذها أهل الحاضرة. وشرح أبو عبيد هذا الأمر فقال: أراد أنه لا فريضة لهم راتبة تجري عليهم من بيت المال كأهل الحاضرة الذين يجامعون المسلمين على أمورهم ويعينونهم على عدوهم بأبدانهم وأموالهم أو بتكثير سوادهم (عددهم) بأنفسهم. وهم مع هذا أهل المعرفة بكتاب الله وسنة رسوله والمعونة على إقامة الحدود وحضور الاعياد والجمع وتعليم الخبر (أو الخير) ـ الأموال ٢٩١). وهذه من مقومات الحياة في المدن تبعاً للشريعة.

حقوق المهاجرين يضمنها الديوان الذي تسجل اسماءهم فيه، وتدفع لهم بموجبه ما سماه أبو عبيد الفريضة الراتبة (الراتب في الاصطلاح الحديث). وهي شهرية أو سنوية ويتقرر مقدارها تبعاً لأفراد العائلة. ولهذا الراتب سبب عسكري، إذ يفترض أن المسجل في الديوان هو جندي/ في الميدان أو تحت الاحتياط. ومن لا يشمله التجنيد يأخذ الراتب لقاء مساهمته في حياة المدينة. وتدفع الرواتب من حصيلة الفيء وهي الأموال المتأتية من الفتوحات وتتألف من مصدرين: موقت وهو غنائم الحرب ودائم وهو الخراج على الزراعة والجزية على الرؤوس. ولم تدخل في هذه الحصيلة موارد الزكاة.

وبالطبع، يحرم من هذي الحقوق أهل البادية والريف بمن فيهم أهل القرى والبلدات. وإنما يحصل فقراءهم على نصيبهم الشرعي من الزكاة

لتوفير الكفاف لهم. وحصة الزكاة أدنى من الرواتب، التي تضمن معيشة وسط بين الكفاف والبذخ. ويبقى الراتب لعائلة المتوفى سواء مات في الجبهة أو طبيعياً. أما العوائل الباهلة (العديمة المعيل في الاصل) فتأخذ الزكاة. وكذلك المعوقين والعجزة.

المهاجر لا يجوز له العودة إلى موطنه. وفي حديث أخرجه أحمد عن ابن مسعود لُعن المرتد اعرابياً بعد هجرته (المسند ٣٨٨٧) واعتبر التعريب بعد الهجرة حراماً. وافتى بعض فقهاء الشيعة بمنع الاعرابي من الزواج بالمهاجرة إلا إذا هاجر هو ولا يجوز له أخذها معه إلى البادية (مفتاح الكتب الأربعة ١١٠/١ عن الشيخ الصدوق في «من لايحضره الفقيه»). ولم تتقرر عقوبة على المهاجر الذي يعود إلى باديته أوقريته. ويبدو أن التحريم ديني فقط والعقاب عليه أخروي. وينقطع الولاء بين المهاجر وذويه في موطنه متمثلاً على صعيد القانون بعدم التوارث إذ لا يستحق من بقي في البادية أو القرية من أهله شيء من ميراثه الذي يوزع على المقيم منهم في المدن فقط.

طبق تنظيم الهجرة في غضون القرن الأول مرتهناً في حدثين تاريخيين: الفتوحات التي تأوجت عند نهاية القرن، والتمصير. وهما متلازمان. فالامصار الاولى كانت في بعض أغراضها مراكز عسكرية خدمت حاجات التعبئة لحروب الفتح. وكان على القيادة الاسلامية أن تحشد فيها الرجال من البوادي والارياف كلما اتسعت رقعة الفتوح. وكان سبيلها إلى ذلك تنظيم الهجرة الذي مثل شكلاً مستحدثاً من التجنيد الطوعي يقوم على حافز مشترك ديني ـ مادي ويدمج بين حاجات التعبئة العسكرية وأهداف التنظيم المدني. وقد توقف العمل بهذا المبدأ في أوائل العباسيين حيث تقلص مد الفتوحات في الوقت الذي اتسعت فيه الأمصار ولم تبق حاجة لتخطيط الهجرة إليها.

الامصار جمع مصر. ويشير إلى المدينة الكبيرة، وقد يطلق على الاقليم العامر بأسره. وهو لفظ سامي قديم ورد في التوراة علماً لمصر. وأطلقهُ العرب

على البلدان والمدن العامرة خارج العربيا نظراً لاتساعها وكثرة عمرانها بالقياس إلى خطط العربيا البسيطة. وشاعت الكلمة في خلافة عمر وما بعدها حتى نهاية القرن الأول. ثم ندر استعمالها أيام العباسيين لأن رقعة الامصار اتسعت وكثر سكانها العرب فلم تعد تثير المقارنة مع خططهم الأولى. ويقابل اصطلاح مصر وأمصار في حال النسبة (URBAN) التي تترجم إلى المديني، والامصاري اضبط.

قلنا أن الهجرة ارتهنت بالتمصير وهو بناء الامصار الجديدة. وقد عني به الخلفاء الاوائل بالتكامل مع عنايتهم بتوسيع وتطوير بعض الحواضر التي كانت قائمة قبل الفتح مثل دمشق وحمص وبعض المدن الفارسية كالري. وظهرت أربعة من الامصار الكبيرة إبان المدة الراشدية، مصرّ عمر بن الخطاب الكوفة والبصرة والفسطاط ومصر عثمان القيروان، وكانت الامصار قد اتخذت كما بينا مراكز عسكرية ثم سرعان ما صارت تحت تنظيم الهجرة مأهولة بالسكان المستقرين واكتسبت بالتالي وضع الحواضر ذات الحياة المدنية الناشطة في مجالاتها المعتادة. وتشير تسميتها امصار وليس مسالح إلى نية مؤسسيها في جعلها مقر للحياة المدنية للمسلمين. والمسالح هي حاميات تقيم في أماكن معينة ذات أهمية استراتيجية وتكون دائمة أو مؤقتة حسب الضرورات العسكرية، وتمارس شيئاً من الحياة المدنية خلال ذلك لاسيما حين يصطحب العسكريون عوائلهم لتقيم معهم في مسلحتهم.

أدى التوسع في التمصير، مع تطوير الحواضر القائمة، إلى اتساع رقعة المدن على حساب الريف. وكان المد الأكبر لسكان المدن يأتي من الفلاحين الذين وجدوا فيها ملاذ من مظالم الاقطاع فهاجروا إليها بأعداد غفيرة بعد أن اعتنقوا الاسلام. وقد ترتب على هذه الحالة نتائج هامة في صدد التطور الاجتماعي لكل من الريف والمدينة فبالنسبة للريف أدت الهجرة إلى انهيار القنانة الساسانية حيث لم يعد المالك قادر شرعاً على منع الفلاح من ترك أرضه والتوجه إلى المدينة. وفي نفس الوقت تقلصت رقعة الأراضي المزروعة

وحصل تدهـور في الانتـاج الزراعـي عـبر عنـه المؤرخـين بعبـارة: «انكسـار الخراج» التي ترجع إلى أيام الحجاج. وقد رأينا كيف سعى الحجاج لاعادة الفلاحين إلى قراهم وفشله في ذلك. ويـرد في بعـض المصـادر ارقـام لحصيلـة الخراج في عهد الحجاج تقل بنسبة أقل من الربع عنهـا في عهـد عمـر بـن الخطاب (انظر مثلاً الماوردي في «الاحكام السلطانية» ـ باب الخراج) ويفسر هذا التدهور بأنه نتيجة لظلم الحجاج وهو تفسير صادر عن التعلـق بـالعدل المجرد والسبب الحقيقي راجع إلى الهجرة.

في المقـابل، حصـل تطـور كبـير في اقتصاديـات الامصـار تمثـل في نمـو الصناعات الحرفية واتساع التجارتين الداخلية والخارجية، مـع مـا ترتـب عليها من تنامي الثروات النقدية لأهل المدن، وازدياد نسبة العمـل المأجور الذي بدأ يتخذ بعض الأشكال الجماعية في المشاغل العائدة للدولة والافراد. وربما وجدنا لهذا التطور علاقة بالتركيب الأساسي لمؤسسي الاسلام وهم في جملتهم اما تجار أو من أسـر تجاريـة، وكـانت القيـادات الاسـلامية الاولى تتألف في الغالب من أبناء مكة، المدينة التجاريـة الاولى في العربيـا. ومنهـم أيضاً تألفت الخلافتين الأموية والعباسية. وفي الأدبيـات الاسـلامية، تعتـبر التجارة من أشرف المهن. وهو انعكاس للاقتصاد المديـني يـدل علـى تأثـيره القوي في الوعي الاسلامي[1].

على أن رقعة الارياف لم تصبح أقل من رقعة الامصار. إذ بقيت الزراعة أساس الاقتصاد الاسلامي ولم تتطور القوى المنتجة في الامصـار إلى المسـتوى المطلوب لظهور نمط انتاج جديد يجعل الغلبة النهائية للمدينة على القريـة. بوجه عام يمكن القـول إن المجتمـع الإسـلامي الـذي تطـورت مـن خلالـه حضارة الاسلام قد قام على مزيج من الاقتصاد الزراعي والمديـني (التجـاري

---

[1] تنمو المدن عامة على حساب الريف في كل حضارة بما فيها الحضارة الصناعية القائمـة، وقـد فسر النمو الضخم في الصناعة الايطالية والحضارة الامصارية فيها بالتضحيـة الـتي فرضـت زمنـاً طويلاً على الريف الايطالي في الجنوب ـ انظر: غرامشي حياته وأعماله ـ جـون كـاميت. ترجمة: عفيف الرزاز ص ٢٨٧.

والحرفي والخدماتي) وإن هذا الوضع قد ساهم في تشكيل مسيرة الحضارة التي تأرجحت بين التطور والنكوص قبل أن تسقط نهائياً تحت تأثير العوامل المشتركة لسقوط الحضارات الشرقية الكبرى.

كان لمبدأ الهجرة، كموضوع مستقل، علاقة بنمو نزعة الترحل لدى مثقفي العصور الاسلامية وتحوله في نفس الوقت إلى فعالية سائدة يشترك فيها عامة الناس. وقد فسرت آيات الهجرة على هذا النحو، ففي تفسير الآية ١٠٠/ نساء «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله». قال المفسرين: كل هجرة لطلب علم أو حج أو جهاد أو فرار إلى بلد يزداد فيه طاعة أو قناعة أو زهداً أو ابتغاء طلب رزق طيب فهي هجرة إلى الله ورسوله.. وفي تفسير الآية ٩٧/ نساء: «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟» اعتبرت الهجرة واجبة على المسلم إذا لم يتمكن من إقامة دينه في بلده وكان بمقدروه أن يخرج إلى بلد آخر. بينما تضمن الشطر الاول من الآية السابقة ١٠٠/نساء: «ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة..» معنى للهجرة ينطوي على التحدي. والكلمة مراغم بضم الميم وفتح الغين اسم مكان من الفعل يراغم يفيد المنفى الاختياري الذي يزاول فيه المهاجر تحديه لأسباب الخروج من الوطن. وقد نسبت إلى النبي أقوال تحث على السفر ومغادرة مسقط الرأس كقوله من مات غريباً مات شهيداً وتقول بعض مصادر المتصوفة أنه كان يحبذ أن لا يموت المسلم في بلده.

مصائر الاسلام المعاصر
معادلات السيادة والتبعية

يتقارب سقوط الحضارة الإسلامية في غضون القرن الثامن الهجري مع تخلخل السيادة في دار الإسلام لصالح دار الحرب. ففي المشرق ابتلع الزحف المغولي معظم الدول والدويلات الإسلامية ما بين آسيا الوسطى والغربية منتهياً بالقضاء على الخلافة العباسية، التي كان بقاؤها الصوري يوم ذاك يوفر رمزاً، ولكن فاعلاً، للسيادة في عموم دار الإسلام عدا الأندلس. وبالتغاء هذا الرمز فقدت الكيانات الإسلامية ضابط للتماسك كان يساعد على رصها أمام أضدادها في دار الحرب. وقد زال بزوال الخلافة حاجز نفسي كان يحصّن الفئات الحاكمة المسلمة ضد التعاطي مع الغريب «الكافر». أما في المغرب فإن حركة الاسترداد الاسبانية كانت قد نجحت في إخراج المسلمين من معظم اسبانيا وحصرتهم في غرناطة. ومع تغيُّر ميزان القوة في الأندلس لصالح الاسبان، طرأ تغير على النفسية الاسلامية هناك ساعد على خلق استعداد للتعاون مع الغالب لدى فئات أو أفراد أوكيانات سياسية. ويمكن أن يستدل من شعار «لا غالب إلا الله» الذي رفعته غرناطة وطرزت به مداخل وقاعات قصر الحمراء، على امتداد يد الغالب الاسباني إلى باطن هذه المملكة. ويعثر المؤرخ في الواقع على الكثير من الأدلة التي تتيح له الاستنتاج بأن السقوط التدريجي لغرناطة يرجع في أحد مسبباته إلى النشاط الذي زاوله الرتل الخامس الإسلامي لصالح الاسبان.

إن سيكولوجية تقديم الخدمات للعدو تعتمد على المعادلة المختلة بين طرفين، ضعيف و قوي. ويتم ذلك عادة في دائرة العلاقة السياسية، وأبطاله

في الغالب هم من الفئة العليا التي تتبوأ قيادة سياسية أو دينية أو تتمتع بالوجاهة والصدارة على الصعيدين الاجتماعي أو الثقافي. ويبين تاريخ السياسة العالمي أن الطرف القوي يعثر دائماً على متعاونين من الطرف الضعيف يسهلون عليه أغراضه في شتّى المضامير. بمعنى أن التبعية تتحقق هنا ضمن علاقة شائلة يكون فيها التابع هو الضعيف والمتبوع هو القوي. ومعيار القوة والضعف هو حضاري في الأساس، ولكن بقدر ما يكون تفوقاً ناجماً عن نمو اقتصادي مشروط بنظام استغلال. فالغني لا يخدم الفقير وإنما يستخدمه بما في يديه من القدرة الاقتصادية. ومن المعتاد أن يترافق الغنىفي الدولة مع القدرة العسكرية؛ فالكيان السياسي المتفوق اقتصادياً هو في الغالب متفوق عسكرياً مما يشكل أساساً لنشوء تبعية متنوعة الأبعاد من جانب الطرف الضعيف المغلوب لحساب الطرف القوي الغالب. وثمة استثناء من هذه الظاهرة نجده في الغزو البدوي. وهي حالة تكون فيها القوة إلى جانب طرف ضعيف يتمتع بقدرة ـ قتالية أكثر منها عسكرية ــ ضد كيان متفوق اقتصادياً للاستيلاء على خيراته. ومن هذا القبيل حركتا المرابطين والموحدين في المغرب الاسلامي والغزو المغولي للصين والمشرق الاسلامي. ولكن يلاحظ على هذه الغزوات انها لم تنجح إلا لأنها واجهت كيانات سياسية مفككة. وينضاف فيما يتعلق بالغزو المغولي أنه لم يوفق ــ كحالة أجنبية ـ إلى إيجاد علاقة تبعية في المجتمات التي احتلها. ففي الصين اعتمد المغول على الأجانب في إدارة البلاد وكان هؤلاء من المسلمين عرباً وفرساً وأتراكاً. أما في المشرق الإسلامي فقد اندمج الغزاة في المجتمع المغزو حين دخل غازان محمود ببغداد وأقرانه الذين حكموا الهند لاحقاً، في الدين الإسلامي، عن انتماء طوعي انتهى بهم إلى القطيعة مع مغول المنشأ وجعلهم في عداد الحكام المحليين.

إن وجود حالة تبعية في غرناطة للاسبان يرجع إلى هذه العلاقة الشائلة بين قوة متنامية وقوة آفلة. لكن التفاوت بين القوتين لم يكن شاملاً إلى القدر الذي ينتج طقماً كاملاً من التبعية. فالغرناطيون كانوا أرقى حضارة من

الاسبان. وكان اقتصاد غرناطة أكثر ازدهاراً من اقتصاد المدن الاسبانية. واستناداً إلى الوصف الذي تركه لسان الدين بن الخطيب، وهو شاهد عيان، كانت غرناطة في القرن السابق لسقوطها إحدى أكبر المدن المعاصرة لها في أوربا وآسيا وإحدى أكثرها رقياً (انظر المجلد الأول من الإحاطة). وبالتالي لا يسعنا القول أن عناصرالرتل الخامس في غرناطة كانت نتاجاً للانبهار بحضارة أرقى أوأنها كانت تبحث عن فرص وجاهة ورفاه لا تجدها في مدينتها. إن سلوك هذه العناصر يمكن أن يجد تعبيراً له في وضع أقلية تعيش حالة اندحار أمام قوة صاعدة كانت طيلة قرون خلت قد خاضت معها حروباً ظافرة آلت بها إلى الانقفاص في موقع صغير مرشح للتسليم. وكان تفوقها الحضاري والاقتصادي داخل هذا الموقع استمراراً لتاريخ حضاري انحسر في المكان لكنه لم يفقد فاعليته بعد. ولعل هذا هو السبب في أن تبعية الغرناطيين لم تكن كما قلنا قد تبلورت كطقم كامل يكفي لتشكيل حالة ضاغطة قادرة على التحكم في مجمل تطور المدينة وإنما تمثلت في وجود استعدادات فردية لتقديم الخدمات للغالب. ولو أن هذه الاستعدادات لم تكن معزولة عن عوامل الوضع العام للمدينة، وهو ما يجعلنا ننظر إلى تجربة الرتل الخامس الغرناطي كبداية لظاهرة أبعد مدىً. إن استعداد المسلم لبيع خدماته السياسية والعسكرية للكافر يَشْخَص هنا كمنحى ملموس لم تشهده العصور الاسلامية السالفة إلا في أحداث استثنائية كانت تقع في مجرى الصراع الاعتيادي بين دار الإسلام ودار الحرب.

على أن العالم الإسلامي لم يواجه في القرون التي صاحبت سقوط حضارته مقابلاً خارجياً يرتهن معه في علاقة كهذه. فطوال المدة ما بين القرن الرابع عشر والثامن عشر للميلاد كانت مراكز القوى في ديار الإسلام وما يجاورها غير مستقرة لصالح أحد. لكن تخلخل جسد السيادة الإسلامية قد ترك المسلم رهن المصادفات. وبناءً على ذلك يمكن أن نسجل إرشاد الملاح النجدي ابن ماجد لأسطول فاسكو دي غاما في المحيط الهندي. وهو الأسطول الذي كان طليعة التوغل الأوربي في الشرق. وكان هذا قد حدث

والمسلمون لا يزالون سادة البحر في تلك الأنحاء. لكنها سيادة التجارة والملاحة لا سيادة الدولة والسياسة. وكان ابن ماجد متديناً، صدّر أراجيزه الملاحية بالتماس من سيستفيد منها لقراءة الفاتحة له (وهو الالتماس الذي استمر بحارة عدن يلبونه ردحاً طويلاً من بعده). ولعله لم ير تناقضاً بين دينه وتقديم خدماته الملاحية لأسطول البرتغاليين، لأن مفهوم الثغور لم يعد كامل الوضوح في ذلك الحين.

وفي وقت سابق وضع بعض المسلمين أنفسهم في خدمة المغول الوثنيين، الذين حكموا الصين واستعانوا في إدارتها بكفاءات إسلامية من آسيا الوسطى. وكان منهم وزير للامبراطور وحكام مقاطعات وموظفون عسكريون وإداريون من مراتب عليا. وكان تولي هذه الأعمال لأسياد غير مسلمين من المحرمات في عصور السيادة الإسلامية. كذلك نجد حالات من نفس الغرار في صقلية بعد أن انتزعها النورمانديون من المسلمين. فقد استفاد السادة الجدد من كفاءات مسلمي صقلية لتنمية أساليب حياتهم وفق مواصفات أكثر تمدناً. بينما تقبل جغرافي مسلم رعاية امبراطور النورمانديين وصنع له خارطة كروية للعالم وألّف كتاباً في الجغرافيا.

شكلت هذه الحالات سوابق ذات أثر نفسي لعلاقة التبعية اللاحقة بين المسلمين ودار الحرب. وهي تتفاوت في مدلولاتها السياسية. فالرتل الخامس في غرناطة كان يخدم أهداف طرف كافر معادي للإسلام على الضد من مصالح المسلمين. وهكذا كانت خدمات ابن ماجد للبرتغاليين، ولو أنها تمّت من زاوية مهنية تسمح بتفسيرها لمصلحته، كأن يُقال أنه لم يفقه مغزاها السياسي البعيد. وهو تفسير يحمل من جانبه دلالة اضطراب في السوية السياسية للمسلم العادي. هذا مالم نحذف من التقييم ما قلناه من تقهقر مفهوم الثغور. ويصدق ذلك لبعض الحدود على خدمات مسلمي صقلية للنورمانديين. أما خدمات الإداريين والعسكريين المسلمين للمغول فهي تعاون مع حاكم كافر لحكم رعية كافرة. ومدلولها من هذه الجهة نفعي. وهي تأتي هنا منسجمة مع سياسة معروفة للمحتلين الذين يعوضون

عن فقدان الثقة بأبناء البلاد، أورفضهم التعاون معهم، بالاتكال على فئات أجنبية لإدارة الاحتلال. على أنها تؤشر في نفس الوقت حالة قوم فقدوا دولتهم فوضعوا كفاءاتهم في خدمة الغير. ولم يتأثر هؤلاء بالأحكام الفقهية المانعة من خدمة الكافر. كما لم يوصموا بالمروق، خلافاً للمتعاونين مع الاسبان. وسبب ذلك هو الفارق بين الحالتين. فالاسبان كانوا في حالة حرب مع المسلمين وهدفهم احتلال ما كان داخلاً في دار الإسلام من اسبانيا. وهم فوق ذلك غربيون. أما مغول الصين فكانوا يحتلون دار كفر لا شأن للمسلمين بها، وهم أيضاً شرقيون. وقد عرف المسلمون بالتجربة أن التدامج مع الاسبان مستحيل؛ عجزوا عن تعريبهم كما عجزوا عن أسلمتهم. بينما أسلم المغول الذين احتلوا بلاداً إسلامية وتعرَّب من كان منهم يحكم بلداً عربياً. ولم يتم هذا عن قسر، كما هو الحال في تنصير وأسبنة مسلمي الأندلس، فالمغول الذين أسلموا أوتعرَّبوا كانوا حكَّاماً[1].

إن الشاخص الهام من هذه السوابق هو المثال الغرناطي. فالرتل الخامس في هذا المعقل الأخير للأندلس كان منخرطاً في علاقة تبعية من نفس الغرار الذي نضعه في السياسيات المعاصرة على ملاك العمالة. وكان كما بينت محكوماً بمعادلة غالب ومغلوب. ويمكن أن تكون قد زادها اختلالاً شعور الأندلسيين أنهم يعيشون في وسط غريب عليهم و نابذ لهم، فوق أنه معزول بالبحر عن دار الإسلام. ونجد شواهد على هذا التحسس السلبي في وقت مبكر من حروب الاسترداد. وقد كتب أندلسي من القرن الخامس الهجري، أي قبل غرناطة بأربع قرون، يحث مواطنيه على ترك الأندلس، لأن الإقامة فيها من الغلط معبراً عن مخاوف من يعيش في جزيرة معزولة محفوفة بالأعداء. وكان ذلك بعد استرجاع طليطلة، وهي أول مدينة يستردها الاسبان. وبالطبع فقد تعمق هذا الشعور في غرناطة. ومن يقرأ لسان الدين بن الخطيب في الإحاطة وهو يصف المجتمع الغرناطي وحضارته

---

[1] يضيف هذا بدوره دليلاً تاريخياً ملموساً على صواب تشخيص الجلز للإسلام بأنه دين موافق للشرقيين.. انظر دراسته للمسيحية الأولى.

يحس أنه كان يكتب ويده على قلبه. وبذلك يمكن حصر هذه السابقة جغرافياً، ولو من دون أن نهمل حقيقة كونها سابقة، فخارج هذا الموقع كانت العلاقة مع أوربا لم تبرح تتحدد على أساس نزعة سيادة تتكرس فقهياً بمفهوم دار الحرب. وكان لبقاء هذه النزعة شروطها الكامنة في الطور التاريخي لكل من أوربا ودار الإسلام بعد سقوط الخلافة.

فمن جهة أوربا كان التطور الاقتصادي لايزال قاصراً عن منح أية دولة أوربية ميزة تفوّق تتعدى القارة، إذ كانت أوربا لا تزال في ذلك الحين رهن المخاض الطويل السابق للقفزة الصناعية التي أعطت الانقلاب الرأسمالي عتوّه الكاسح خارج القارة.

في المقابل، نجد دار الإسلام بعدما تجزأت وفقدت رمزها التوحيدي ـ الخلافة ـ لا تزال تتمتع بمقدّرات اقتصادية تكفي لإدامة كيانات سياسية تدافع عن سيادة المجتمع الإسلامي إزاء العالم الأوربي. يصدق ذلك على دول المغرب كما هو على مصر وبلاد الشام وجنوب العربيا. وقد نازلت دولة عمان الاباضية التغلغل البرتغالي وعطلته عن أداء أهدافه هناك. بينما كانت دول المغرب، التي فشلت في الدفاع عن الأندلس في معارك الاسترداد الفاصلة قادرة على منع الاسبان المنتصرين في الأندلس من الاندفاع نحوالبر الإسلامي. وفي هذا الطور نفسه كانت تجارة المحيط الهندي ما بين شرق أفريقيا والصين لا تزال بأيدي المسلمين. ولم يترتب على وصول البرتغاليين إلى الهند تغير عاجل. فبعد أكثر من قرن على رحلة فاسكو دي غاما يقول البريطاني وليم بدول سنة (١٦١٢ م) أن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة للدين، واللغة الأساسية للسياسة والعمل من جزر السعادات (في المحيط الأطلسي) إلى بحار الصين. وهو لذلك يحث مواطنيه العاملين هناك على تعلمها[1]. وقد أثمرت التجارة الإسلامية في هذا الأوان إيصال الإسلام إلى بقاع في آسيا وإفريقيا لم يصل إليها في العصور الإسلامية الأسبق. وتحت

---

[1] مجلة أدب وفن (بالعربي) إصدار: HODDER AND STOUGHTON LTD LONDON
ع. ٣ س ١ /١٩٤٣ ص.٣٢.

تأثيرها تمت أسلَمة أندونوسيا والملايو وجزر(محل ديب) المالديف في آسيا وغينيا ومالي وغيرهما في إفريقيا. ومع أن الإسلام الذي أوصله التجار إلى تلك البقاع كان هو الدين وليس الحضارة، فإن التجارة الإسلامية تصدر في هذه الإنجازات الضخمة عن قدرة تذكّرنا بالفتوحات.

في حقب أحدث كان العالم الإسلامي قد خسر المزيد من توفراته الاقتصادية باستمرار التدهور في قواه المنتجة وتقلص تجارته أمام التجارة الأوربية الناهضة. ومع القرن التاسع عشر كان التفوق الأوربي في شتى المضامير قد بدأ كاسحاً بالقياس إلى أحوال دار الإسلام. وبدأ بعض المسلمين يتحسس أن شيئاً ما يجري في أوربا يدعو إلى التأمل، وربما الاستلهام والتقليد. وكانت طلائع ذلك في مصر وتركيا وبلاد الشام. ففي هذه البلدان اتسعت المعرفة بأوربا إلى مَدَيات توشك أن تجعل منها مثالاً. وظهرت فئات وأفراد تبشر بالغربنة. وقد اشتد هذا التوجه في تركيا نظراً للتماس الشديد للدولة العثمانية مع الغرب. وكان من ثمراته إصلاحات السلطان محمود الثاني في الربع الأول من التاسع عشر. وهي إصلاحات شكلية أراد بها عصرَنة بعض الأوضاع والمرافق.واستمر هذا الاتجاه يتعزز حتى ظهور حركة الاتحاد والترقّي. وفي مصر عُرفت أوربا الحديثة منذ حملة نابليون في ختام الثامن عشر. وبعد مدة غير مديدة عرفتها بلاد الشام لاسيما لبنان.

في هذا الطور كانت القوى التقليدية تحكم في دارة الإسلام مستندة إلى اقتصاد آسيو - إقطاعي شبه مغلق وتجارة ضعيفة المردود والنشاط. وكانت الثقافة قد أسفّت إلى محفوظات في الفقه والحديث واللغة. أما الأدب فانحط إلى شعر الصنعة والنثر المسجوع الركيك. وكان النمط السائد للتفكير هو السَلَفيّة السنّيّة في عموم العالم الإسلامي والسَلَفيّة الشيعيّة في إيران والعراق. وباب الاجتهاد مغلق عند الفرقتين: لدى الأولى رسمياً وفي الثانية فعلياً. وكان قد تبقى من النظر العقلي قدر يسير صدر عنه مؤلفو الموسوعات المتأخرين كالتهانوي والأحمد نكري. لكن العقلانية وجدت لها نشطاء أكثر

بين الشيعة حيث ازدهر كل من الملا علي المدرس وهادي السبزواري في التاسع عشر. والأول فيلسوف له نظرية هامة في تجوهر الأعراض، والثاني من شرّاح الشيرازي الكبار وناشري فلسفته. وقد امتد الاهتمام بالفلسفة إلى هذا القرن واشتهر به عدد من آيات الله.

قلت إن القوى التقليدية حكمت في دار الإسلام مستندة إلى اقتصاد آسيو - إقطاعي. وكان هذا النمط من الاقتصاد هو المنتكس الختامي لتطور مجهض كان الإسلام قد استهله عند أول ظهوره ثم عجز عن المضي فيه. وكانت القاعدة الإديولوجية لهذا الوضع هي السلفية بأطرافها الشتى. واستمر العالم الإسلامي تحت هذه القوى يمارس تمايزه عن الخارج. فالتناقض الحاد بين الأنماط الاقتصادية لا يسهل عبوره إلا بعد صدام يسفر عن تدمير أحد النمطين. ومن هنا وقفت القوى التقليدية ضد أوربا على جبهتي السياسة والثقافة معاً. وهي التي تولت في البدء مهمة الدفاع عن البلدان الإسلامية ضد الغزاة الغربيين. وقد جرت هذه المواجهة على أساس اختلاف النمطين الاقتصاديين فكانت نزالاً بين النمط الآسيوإقطاعي الشبه مغلق وبين نمط رأسمالي عالي التطور. ولكي نحصل على فهم أجود لهذه الوقفة نستأنس بتجربة مماثلة مر بها الصراع ضد الإمبريالية في الصين التي توطد فيها، كالعالم الإسلامي، تاريخ حضاري عريق انتهى إلى مأزق مماثل لمأزق الإسلام خضعت فيه الصين لنمط مماثل من الاقتصاد.

بدأ التوغل الاستعماري في الصين منذ أوائل التاسع عشر. وكان في البدء تجارياً. وقد سمحت عترة تشنغ، وهي آخر الأسرات الامبراطورية هناك، للتجار الغربيين بالاشتغال في موانيء الجنوب جرياً على سياسة تقليدية لحكام الصين تجاه الأجانب الوافدين للإتجار أو التبشير. لكن تعامل أسرة تشنغ مع هؤلاء التجار تميز ببعض الاختلاف. فقد ارتاعت مرة لنبأ وردها من كانتون بأن تاجراً بريطانياً يعرف اللغة الصينية بشقيها المنطوق والمكتوب، فاضطرت إلى تشديد المراقبة لتمنع التجار الأجانب من الاختلاط بالصينيين أو التأويب إلى البر الصيني. وكان الأجانب طيلة القرون الفارطة

يتوافدون على هذه البلاد فيستقرون في شتى أطرافها ويتزاوجون مع أهلها كما يتعلمون لغتها دون أن يثيروا هلع السلطات. وليس من المؤكد إن كانت تشينغ قد تخوفت من تأثير الحضارة الغربية على المجتمع الصيني، فقد سبق لأسلافها أن انفتحوا على حضارات أجنبية ولم يخشوا من ضررها عليهم. والمجتمع الصيني لا يتقبل التأثير البراني بسهولة. ومن المثير للانتباه أن الصين التي كانت تسهل مهام المبشرين لمختلف الأديان لم توافق هذه المرة على النشاط التبشيري للغربيين.. هكذا يكون الرعب الذي سببه تصرف تاجر أوربي في مجال بعيد عن السياسة دليلاً على تحسس القوى التقليدية في هذا البلد مما يكمن وراء التجارة الوافدة من أوربا. وفي الواقع، وجدت عترة تشينغ نفسها في تعارض مطلق مع هذا الوافد الجديد، الذي أثار اقترابه من الصين حفيظة مجتمع منغلق على وضع اقتصادي وحضاري خاص. ومن هنا: خاضت الأسرة الامبراطورية صراعاً ضد التغلغل الاستعماري وصل إلى حد رفض التمثيل الدبلوماسي، الذي لم توافق عليه إلا بعد هزيمتها مرتين أمام قوات مشتركة للدول الإمبريالية الغربية واليابان.. وحيث قد انصاعت وتقرر فتح السفارات كان سفير بريطانيا أول الواصلين. ولكن كيف استقبل؟ لقد صدرت صحف بكين وهي تعلن في اليوم التالي عن «وصول سفير البرابرة الإنكليز إلى بكين» مستعملة اللقب الصيني للقاطنين وراء السور العظيم.

وتحت هذا الفهم المتوارث للأجانب، والذي لم يتزعزع باحتلالهم العاصمة مرتين وفرضهم معاهدات الإذعان على «إمبراطور تشينغ العظيم» واصلت تشينغ تصديها للاستعمار باحتياط من الصمود كانت فيه رمزاً للوطنية في عين الصيني العادي الذي يختلف معها على طريقة حكمها لكنه لا يخالفها فيما تغدقه من الألقاب على الأجانب[1]. ولم تنزع

---

[1] كتب كارل ماركس في التريبون (٢٠ أيلول ١٨٥٩) يمجد بسالة الصينيين وبراعتهم في مقاومة أسطول بريطاني توجه إلى بكين عبر قناة الشمال (بَيْ - هُو) حيث تمزق الجيش على أبواب العاصمة. وأظهر ماركس في مقالته بهذه الجريدة شماتة بالإنكليز وسخر بقائد أسطولهم المهزوم.

الامبراطورية سلاح المقاومة إلا بعد عمليات إخصاء طويلة النفس قامت بها القوى الإمبريالية. ومع هذا فإن ولاء الإدارة الصينية للمستعمرين لم يصبح خالصاً إلا في عهد حكم الكومنتانغ البرجوازي.

على هذا الخط سارت حركات المقاومة الضد ـ إمبريالية في المغرب العربي منذ الغزو الفرنسي في العقود الأولى من التاسع عشر. فقد تمت المقاومة تحت قيادة تقليدية بعضها أصولي كما في ليبيا، وبعضها قومي كما في الأقطار الثلاثة الأخرى. وكان الحضور الإسلامي أميز في الجزائر بالنظر لطبيعة وحجم التحدي الإمبريالي الذي سلك في هذا البلد نهج الفَرْنسة. وفي جنوب العربيا، واصلت عُمان مقاومتها للاستعمار بقيادة الاباضيين طوال التاسع عشر. والقوى التقليدية هي التي قادب المجابهة أيضاً في السودان وإيران ضد بريطانيا وفي آسيا الوسطى ضد القيصرية. بينما استطاعت نفس القوى أن تحافظ في شمال اليمن على قطيعة مع الدول الاستعمارية أمنت لها كياناً مغلقاً حتى ثورة ١٩٦١ البرجوازية الصغيرة.

لكن الحال اختلف في البلدان التي كانت تحكمها الدولة العثمانية. فقد كانت هذه تقارع الغرب باسم الإسلام، ولكن من منطلق التناحر بين دول كبرى وليس بين مستعمرين و مستعمرات. وكان منطق الصراع هنا مختلفاً. ولم يتضمن أطروحات السيادة والاستغلال. كما أن القوى التقليدية في المعاشر التابعة للعثمانيين كانت تزاول وضعها الاعتيادي المستقر في كنف الدولة. وبالطبع فهي لم تتحرك ضدها. وبالتالي لم تتكون لديها تقاليد استقلالية تكمن في جذر المناهضة للخارج. ولما انحسر النفوذ العثماني عن مصر كانت القوى التقليدية قد فقدت هيمنتها على البلاد وذلك بسبب ظهور طلائع البرجوازية التي وجدت في محمد علي معبِّراً كفؤاً عن مصالحها الجذرية. ويصدق هذا على بلاد الشام التي خرجت من عهد العثمانيين في نهاية الحرب العالمية الأولى. وكانت البرجوازية القومية في هذه البلاد قد تنامت كتحرك مضاد للأتراك لم تشارك فيه القوى التقليدية فكان لها من ثم موقع في النزال السياسي لما بعد العثمانيين لم تشغله القوى

المذكورة. أما في العراق فإن القيادة السلفية للشيعة، وهم أكثرية السكان، كانت قد كونت لها تقاليد معارضة في الأوان العثماني تتكامل مع مثيلتها لدى الإيرانيين وتتعزز بالتراث المقاوم للشيعة فاستلمت قيادة الحركة المناهضة للاحتلال البريطاني في الحرب العالمية الأولى. وكانت البرجوازية العراقية حتى ذلك الحين جنينية البنية غير قادرة على الفعل.

وانفردت داخلية العربيا ـ نجد والحجاز ـ بوضع خاص. فبسبب بعدها عن مواقع النفوذ الأوربية والعثمانية معاً اتجه نشاط القوى التقليدية فيها إلى الإصلاح الديني الذي قادته الحركة الوهابية، مع التنبيه إلى أن هذا الإصلاح ليس من جنس الإصلاح البروتستانتي لأنه لم يعتمد على تحول اقتصادي خارج النمط الموروث وإنما كان عودة إلى السلفية النقية كما شرعها أقل المذاهب حيوية وهو المذهب الحنبلي. ولم تصطدم الوهابية بمقابل من الخارج فيما عدا جيش إبراهيم باشا، الذي قاتلته من زاوية الصراع المذهبي كجيش ضال. لكن الامبريالية التي اقتربت من سواحل الخليج العربية جوبهت بالمقاومة من مشيخات القبائل هناك. وتجسد هذه المقاومة إباء البدو للهيمنة، ولم يكن للعناصر الدينية فيها موقع قيادي. ومكانة المؤسسة الدينية في المجتمع البدوي ضعيفة عموماً.

على أن المجابهة بين القوى التقليدية والاستعمار لم تخلو من خروقات مماثلة لتلك التي حدثت في غرناطة. وتظهر المقاومة هنا أن جبهة عترة تشنغ كانت أكثر تماسكاً. بينما وجد الاستعماريون على الدوام في صفوف المسلمين من يستطيعون الاتكال عليه في خدمة أغراضهم. ويرجع ذلك إلى تبلور الطبيعة الدينية لدى الفقهاء خلافاً لإديولوجيي أسرة تشنغ الذين كانوا حكماء لا رجال دين. والمعروف أن فقهاء المسلمين تلازمت فيهم صفتين: صفة أهل القانون وصفة رجال الدين. وهما نتاج لمزدوج الدين والشريعة في الإسلام. وقد طغت عليهم الصفة الأخيرة بنتيجة الزوال المتزامن للحضارة والسيادة مع ما رافقه من تدهور المؤسسة الفقهية وانحطاط الفقه كمعرفة. وقد فقد الفقيه دوره المستقل الذي كان له في القرون المبكرة

وصار عليه أن يؤدي المزيد من وظائف رجل الدين والقليل من مهام رجل القانون.. وبالاستفادة من كوامن الضد - إنساني في جوهر الدين كان في وسع الانكليز والفرنسيين أن يلتقطوا متعاونين من رجال الدين الإسلامي لاسيما السنّة الذين مضت عليهم حقب مديدة وهم مندمجون في أجهزة الدول. على أن ارتباط رجل الدين المسلم بالمستعمر الأوربي لم يطّرد ليشكل ظاهرة لأنه كان لا يزال في هذا الطور جزءاً حيوياً من القوى التقليدية المناهضة للغرب. وسنجد هذا الارتباط يتم في الغالب بالواسطة حيث اعتاد رجل الدين المسلم على خدمة سلطانه وبالتالي فهو يفضّل تقديم خدماته للقوى الإمبريالية عن طريق الدولة التابعة المندمج هو في جهازها.

كان ميزان الصراع بين القوى التقليدية والاستعمار الأوربي شائلاً لصلحة الأخير. ولا غرابة في هذا لأن الاستعمار كان هو الحالة الأكثر تقدماً ان في نمط إنتاجه أم في منظومته الإديولوجية[1]. وقد انتهت جميع الحروب التي سَعَرَها الاستعمار ضد العالم الإسلامي بين منتصف التاسع عشر وأوائل العشرين بانتصاره وهزيمة المدافعين عن دار الإسلام. وسننظر في العواقب التي ترتبت على هذه الهزيمة، متابعين خطى التغيرات التي حصلت في البنى الاجتماعية والاقتصادية وتبعاً لها في خرائط الوضع السياسي.

إن دخول الاستعمار إلى العالم الإسلامي، سواء كمنتصر في غزو أم كوافد في نشاط تجاري، ساعد على تخلخل، وفي وقت لاحق، إزالة، نمط الاقتصاد السائد. وفيما يتعلق بحالة الاحتلال نجد الحكم الاستعماري يعمد إلى إحداث تغييرات مباشرة في اقتصاد البلد أريد بها التحكم في الانتظام الطبقي للمجتمع. ومن الأمثلة الهامة على ذلك تفتيت الوضع العشائري في العراق لإقامة تنظيم إقطاعي أشد تبلوراً، وهو ما أنجزته حكومة الانتداب

[1] خاض المسلمون والصينيون معاركهم ضد القوات الاستعمارية بالسيوف والرماح. إن سقوط حضارتهم قد أنساهم كيف يصنعون المدافع التي اخترعها أسلافهم واستعملوها في الحروب قبل أن تتعلمها منهم أوربا بأكثر من مئة عام.

بعد ثورة العشرين بطريقة مكنتها من تخليص الريف العراقي من بقايا المشاعية وما يرتبط بها من تقاليد وقيم قَبَليَّة. وفي هذا المضمار بدا الاستعماريون على وعي جيد بالمشكلات التي يسببها لهم بقاء نمط الاقتصاد التقليدي في هذه البلدان. وقد برهنت لهم معاناتهم في الشرقين الأقصى والأوسط أنهم لن يستطيعوا إحكام سيطرتهم دون تكسير السياج الاقتصادي الذي تتمترس فيه القوى التقليدية. وهنا يؤكد الاستعماريون بسياساتهم العملية مستوى الحقيقة في التحليل الماركسي للمجتمعات. لقد عرفوا كيف يستفيدون منه في نفس الوقت الذي كانوا يشهرون عليه سلاح التسّفيه الإديولوجي لإثبات بطلانه كجزء من سعيهم لإبقاء الشعوب المحكومة في العَمَه الفكري.

من جهته، ساهم التغلغل الاقتصادي من البلدان الرأسمالية في إحداث تغييرات إجتماعية وفكرية مكافئة. ومن المعروف أن هذا التغلغل كان في حالات عديدة سابقاً للحكم الاستعماري مما ساعد الاستعماريين على تمهيد الوضع الطبقي في بعض البلدان لصالحهم. وكانت حصيلة هذه التغيرات حلول نمط إنتاج سمّاه البعض نمط إنتاج كولونيالي[1] محل الاقتصاد الآسيو - إقطاعي. يتميز هذا النمط بكونه تابعاً وليس أصيلاً. بمعنى أنه لم ينشأ من تطور متعاقب وإنما انصنع بفعل مؤثرات برّانية. وبالطبع فالطبقة ذات الصلة بهذا الاقتصاد هي بدورها طبقة تابعة. ومع انعدام المقوم التاريخي لهذا التغير فهو لم يتعدى تفكيك الاقتصاد التقليدي إلى حيث يتاح له التجذر لتشكيل نمط إنتاج فاعل تديره طبقة متمايزة بموقعها في سيرورة الإنتاج الاجتماعي. ويأتي ذلك بالتطابق مع المصالح الاستعمارية، لأن تجذير التغيرات سيعني ظهور برجوازية محلية منافسة وذات نزوع إستقلالي. وقد سعى الاستعمار لعرقلة التطور الرأسمالي للبلدان التابعة لكي يحول دون إيجاد إقتصاد منتج فيها. وبقدر ما يخص العالم الإسلامي كان من هدف السياسة الاستعمارية نشوء إقتصاد عصري ولكن غير منتج،

---

[1] انظر : مهدي عامل - مقدمات نظرية ... (٢) نمط الإنتاج الكولونيالي . بيروت ١٩٨٠

وطبقات جديدة ولكن غير فعالة إقتصادياً. وبهذا يضمن التسويق الحر لنتجاته بانعدام المنافس، بينما تفتقر الطبقات الجديدة إلى نفس الحوافز التي حركت القوى التقليدية لمناهضة الاستعمار ما دامت مرتبطة به اقتصادياً وتبعاً لذلك، ولو في حدود، إديولوجياً وثقافياً.

إن تفكك الاقتصاد التقليدي غيّر مواقع القوى السّلفية وأدوارها في عموم ديار الإسلام. وسنسعى لتلخيص هذه التغيرات في بلد بلد.

في المغرب واصلت هذه القوى مقاومة الاحتلال الفرنسي في كل من الجزائر ومراكش(المغرب الأقصى) وتونس ولكن دون أن تكون على رأس المقاومة. بينما قادتها في ليبيا ضد الاحتلال الإيطالي. وقد انتهت المقاومة في مراكش بعودة سلطانها سيدي محمد الخامس إلى عرشه وإلغاء الاحتلال الفرنسي. وكان السلطان يناهض فرنسا متأسياً بأسلافه الذين رفضوا الحماية الفرنسية الكافرة عليهم، ولو أن تصديهم لها اختلف تبعاً لاستعداداتهم الشخصية. وأدار سيدي محمد الخامس دولته بسلطات كاملة. لكن المغرب الأقصى لم يتحرر من التبعية على كل الأصعدة بما فيها السياسي. والذي تغير فقط هو أن التبعية لم تعد تتقرر بقوة الاحتلال وإنما صارت خياراً حراً للطبقة الحاكمة نفسها. وهو خيار تشترك فيه القوى التقليدية مع الفئات الجديدة التي كانت الشريك الأنشط في المقاومة ثم صارت بعد الاستقلال تحكم على يد السلطان المتمتع بكامل السلطات. ويمكن القول أن الإسلام في المغرب موشك أن يصبح تراثاً. وهو بهذه الصفة مشترك لجميع الطبقات والفئات الناهضة. أما الإسلام/ الدين فيمارس التبعية عن طريق ارتباطه بالحكم الملكي. ورغم التأثير الملحوظ للثورة الإيرانية لم تتمكن الفئات الدينية من أخذ مكانها في الصراع السياسي ضد النظام لأنها كانت قد اصطفّت معه منذ الاستقلال.

في الجزائر، حرصت الثورة على تمييز نفسها عن المحتل بتأكيد هويتها الإسلامية التي أخذت حينذاك سمة قومية أكثر منها دينية، فكانت شكلاً من الانتماء القومي لا يشترط الشريعة بقدر ما يندرج في عداد

التكوين الثقافي للشعب. وبعد الثورة واصلت السلفية وظائفها في حقل الدين. ثم وقع فريق منها تحت تأثير الثورة الإيرانية فنشط لمعارضة السلطة من حسابات أصولية. غير أنه لم يتسع ليغدو تياراً محسوباً. وفي الجزائر مع ذلك حالة إسلامية تتحرك في مقابل التغريب والفرانكفونية دون أن ترفع شعار العودة إلى الشريعة؛ فهي علمانية في الغالب وإسلاميتها إمتداد لهوية الثورة. وهي أوسع نفوذاً من السلفية. وبسبب ظروف الجزائر، لا نعثر على حالة تبعية في الوسط الديني لأن الفرنسة التي اتبعها الاستعمار هناك قطعت خيط الاتصال بهذا الوسط فاقتصرت التبعية على أنصار الحداثة والعلمانيين.

في تونس كانت قيادة المقاومة في جولتها الأخيرة بيد البرجوازية التي استلمت الحكم من الفرنسيين واستمرت تديره لمصلحتهم. وقد اشتغل رجال الدين كموظفين في الدولة ولم يكن لهم ما يفعلونه على صعيد السياسة. لكن السلفية تحركت على ضجيج الثورة الإيرانية وصار لها صوت في السياسة. وتتجه بعض فصائلها إلى المناداة بالتعددية والديمقراطية.وهو اتجاه غريب على هذه الأوساط. وإذا قُدِّر له التجذر فقد يصبح شكلاً من لاهوت التحرير[1].

في ليبيا، استلمت السلفية بقيادة السنوسيين الحكم بعد انتهاء الاحتلال الإيطالي وأقامت نظاماً ملكياً تابعاً لاستعمار مزدوج أنكلو ــ أمريكي. لكن السلفية الليبية لم تستطع المحافظة على نمطها الاقتصادي. وكان استلامها للسلطة في ظروف التبعية يعني تجاوز هذا النمط إلى نمط الإنتاج الكولونيالي. وقد مهد هذا التغيير الاقتصادي للتغيير السياسي الذي تم بإسقاط الملكية وإقامة الجمهورية.

---

[1] كتب هذا الفصل قبل ظهور الحركات السلفية المسيَّسة في الجزائر وتونس واتساعه. ويبدو ذلك حالة استثنائية لأن الوضع الأصلي لبلدان المغرب الثلاثة هو كون الإسلام هوية قومية مقابل المستعمر وليس نهج حياة، أي أن مكانه هو التراث لا الحكم.

في السودان كانت الحركة المهدوية تقود النضال ضد الانكليز. ثم تحولت إلى جانبهم في الصراع المصري الإنكليزي على السودان[1]. وناهضت السياسة المصرية في عهد عبد الناصر. وقد ضعف موقع القوى السلفية من ذلك الوقت في النضال الوطني وانتقلت في جملتها إلى رديف للأنظمة التابعة التي أقامتها البرجوازية هناك. لكن المهدوية المنظمة في حزب الأمة أخذت بالتمايز عن وسطها الديني بإقرار برنامج علماني مكنها فيما بعد من المساهمة في إسقاط النميري مع الأطراف الوطنية الأخر، رغم اصطفافها مع الرجعية المتحالفة مع الإمبريالية الأمريكية.

في مصر، أعطى المشروع المبكر للثورة الرأسمالية الذي تعهده محمد علي دفعة شديدة للاقتصاد العصري والطبقات ذات العلاقة به. ورغم إجهاض المشروع بالتدخل الأوربي فقد بقيت فسحة واسعة تتحرك فيها البرجوازية المصرية مقابل القوى التقليدية التي كانت تنفرد بالهيمنة قبل محمد علي. وكانت هذه القوى قد ساهمت في مقاومة حملة نابليون لكنها لم تقف موحدة متماسكة وعجزت عن تصدر المقاومة التي كانت بقيادة المماليك. كما قبل فريق من رجال الدين بالتعاون مع المحتل وانخرطوا في الهيئات المحلية التي شكلها الفرنسيون لإبعاد الصفة الأجنبية عن إدارتهم. وفي حقبة الاحتلال البريطاني كانت المقاومة بقيادة البرجوازية. ولم تقم السلفية إلا بدور هامشي. وقد تعايش رموزها في الأزهر ومؤسسة الإفتاء مع المؤسسة الحاكمة في عهد الاحتلال وما بعده. وتصرفوا كموظفين في الدولة. بينما لم يقم تنظيم الإخوان المسلمين ذو القاعدة العريضة بدور وطني يتعدى المشاركة المحدودة في الأعمال الفدائية ضد جيش الاحتلال البريطاني في القناة أثناء حكم الوفد. وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ عارضوا عبد الناصر ثم تحالفوا مع السادات وسكتوا على كمب ديفيد ووقفوا ضد الخميني. لكن عناصر سلفية من خارج الأخوان ناصرت الثورة الإيرانية وأثارت نشاطات معادية لنظام

---

[1] كان ذلك بعد وفاة المهدي وانحلال الحركة من بعده.

السادات توجتها بتصفيته. ومن المستبعد مع ذلك أن تتحول هذه العناصر إلى تيار ساحق في الوسط الديني. لأن مذهب الخميني الشيعي غير مقبول في هذا الوسط . كما أن الرصيد الوطني الشحيح للقوى السلفية في مصر لا يساعد على بروزها كبديل للحركة الوطنية. إن الخط السائد هنا هو تبعية المؤسسة الدينية للنظام وثمة مصالح عريضة تجمع الفريقين. فالأزهر يشكل الآن مركزاً ضارباً للنشاط الديني في جميع العالم الإسلامي فهو يدير شبكة واسعة من العلاقات والمؤسسات ذات الصلة بالتعليم والنشر والتبشير تمتد فوق شتى القارات. ويتولى في الداخل منظومة متكاملة للتعليم تبدأ من المرحلة الابتدائية حتى الجامعة وهو المسئول الرسمي عن كل ما يتعلق بالاسلام من فعاليات على الصعيدين الثقافي والاجتماعي. وله حق الرقابة على المطبوعات لاستبعاد ما يمس منها بتصوره للإسلام. وتدعم الدولة هذا الدور بقوة السلطة منطلقة من كون الأزهر واحداً من أجهزتها. وميزانية الأزهر هي جزء من ميزانية الدولة التي تعيّن له كافة العاملين فيه بدءاً من شيخه وتدفع لهم رواتبهم أسوة بموظفي الدولة الآخرين. والمنظمات السلفية في مصر متفقة على هذا الدور الذي يقوم به الأزهر لكنها تختلف معه في الدعوة إلى حكم الشريعة. فالأزهر يعمل ضمن القانون المدني المصري ويتابع الدولة فيما تقرره في شؤون السياسة والاقتصاد والحياة العامة. والمنظمات السلفية تتبنى الدعوة إلى إحلال الشريعة محل القانون المدني، وتدور معارضتها للدولة وللأزهر حول هذه النقطة ولا تمتد إلى السياسة العامة، فالدعوة إلى تطبيق الشريعة لا تشترط عند هذه المنظمات خطاً سياسياً معيناً. ولذلك لا نجد لدى السلفيين المصريين موقفاً محدداً من معاهدة كامب ديفيد وهم لا يبذلون جهوداً تذكر لمقاومة التطبيع تاركين ذلك للعلمانيين الذي يتحملون العبء الأكبر في هذا الصراع. ويمكن التفريق على أي حال بين السلفيين وعامة المؤمنين. فمن بين الوطنيين الذي يصارعون النظام وسياساته أناس متدينون لكنهم لا يطالبون بحكم الشرع ولا يرون في القانون المدني ما يتعارض مع إيمانهم. ونشاطهم الوطني مؤطر

بالأحزاب السياسية المعارضة. والمجتمع المصري متدين على العموم لكن الإسلام يبدو بالنسبة للكثيرين في مصر بمثابة الرمز المقابل لإسرائيل والغرب أكثر مما هو شريعة إلهية.

في البقاع التي انحسر عنها الحكم العثماني في الحرب العالمية الأولى وهي بلاد الشام والعراق تفاوت فعل القوى التقليدية. ففي بلاد الشام تولت الحركة القومية التي تصدرت النضال ضد الأتراك قيادة النضال ضد الفرنسيين أيضاً. وكان الاقتصاد البرجوازي قد وجد له موطيء قدم في هذه البلاد منذ إصلاحات إبراهيم باشا. ولم تقوم القوى الدينية بشوط هام في السياسة بعد زوال العثمانيين. وقد استمرت تحت الاحتلال الفرنسي تؤدي الوظائف الدينية وتستفيد من عوائد الأوقاف الضخمة لتدعيم وضعها الاجتماعي. وانفرزت من سلفيي الشام فئة تبنت بعض مطالب الإصلاح الديني تحت تأثير الثقافة الغربية. ولم تلجأ هذه الفئة إلى تسييس الإسلام وإنما عنيت بإدخال المناهج الحديثة في الدراسات الدينية. كما دعت إلى التعليم الحديث العلماني وإنشاء المدارس العصرية. وقد أنشئت أول مدرسة عصرية في سوريا بمبادرة من رجل دين هو الشيخ أحمد بن خالد الدهمان المتوفى عام ١٩٢٧ وكانت مكرسة لتدريس العربية والرياضيات. وسار على خطى الشيخ أحمد نجله الشيخ محمد الذي كان مع الشيخ عبد القادر بدران، مهذب تاريخ دمشق لإبن عساكر، من أقطاب الإصلاح الديني في زمانهم. وكان لهذين الشيخين دور مرموق في تحديث التعليم[1] وليس للسلفية اليوم موقع سياسي في سوريا يتعدى حركة الإخوان المسلمين. وهي تنظيم صغير الحجم بالقياس إلى نظيره في مصر وقد كبر بعض الشيء بسبب التعقيدات التي مرت بها سوريا ويبدو أنه يعود الآن إلى حجمه الأصلي.

---

[1] الشيخ محمد دهمان لا يزال حياً. وهو الآن في عقده التاسع. وقد قابلته ووجدت لديه ذكريات حية عن حركة الإصلاح التي خاضها مع المرحوم بدران. وهو مثقف متنور في إطار الدين لا يحب السلفيين الخلص ولا يعنى بمسألة تطبيق الشريعة بقدر ما يدافع عن الثقافة الإسلامية ويدعو لتحديثها. توفي الشيخ دهمان بعد كتابة هذا الفصل بسنة.

لكن العناصر الدينية في فلسطين شاركت بنشاط في مقاومة الانتداب البريطاني والحركة الصهيونية معاً. وجاءت ثورة الشيخ عزالدين القسام لتعطي هذه المشاركة موقعاً ريادياً. والقسام رجل دين وطني معادي للاستعمار والصهيونية وكان الهدف من ثورته تحرير فلسطين من الصهيونية والإنكليز وليس إقامة حكم ديني فيها. وكانت له صلة برواد الإصلاح في دمشق. ثم تولت النضال الفلسطيني قيادة دينية متمثلة في أمين الحسيني انتهت بعد إخفاقها إلى الارتماء في أحضان الملكية الأردنية. وبعد الحسيني توقف الوسط الديني في فلسطين عن العمل ضد الصهيونية تاركاً ذلك للفئات العلمانية التي تضمها منظمة التحرير. وقد فشلت دعوة القيادة الإيرانية إلى أسلمة النضال الفلسطيني الذي لم يخرج عن إطار منظمة التحرير بأطرافها الشتى. ويبدو الأكليروس المسيحي أنشط في هذه المعمعة. ومنه خرج المطران كابوتشي الذي لا نجد له نظيراً في الأكليروس المسلم[(١)].

في العراق، تصدت السلفية الشيعية التي كانت مقموعة من العثمانيين، لمقاومة الاحتلال البريطاني. وقد حاربته عند دخوله البصرة واستمرت تقاومه بعد أن أتم السيطرة على البلاد، ثم توجت ذلك بثورة العشرين المسلحة. واعتمدت القيادة الشيعية في هذه الثورة على قوى الفلاحين المنظمة عشائرياً. وقد انهزمت أمام جيش الاحتلال المتفوق عليها بالعدة والتنظيم ولكن بعد أن اضطرته إلى الانسحاب وإقامة حكم محلي لدولة مستقلة شكلياً. ويلاحظ في هذا الصد جملة أمور:

١- إن السلفية السنية التي فقدت حكماً كان يعبر عن مصالحها قد آثرت الاصطفاف مع السادة الجدد القادمين من دار الكفر. وهي التي ألّفت

---

(١) أنتج الضغط الإيراني حركة حماس والجهاد الإسلامي فأخذت الراية من العلمانيين في موعد غير متوقع. وقد فشلت المنظمات العلمانية ورفعت الراية البيضاء ويبدو أن السلفية في طريقها إلى الإفلاس أيضاً. لا شك أن الشعب الفلسطيني في الداخل أو الشتات سوف يؤسس حركته الثورية الجديدة على أنقاض الحركات المفلسة ولو بعد حين.

الوزارة العراقية الأولى التي تولى رئاستها الشيخ عبد الرحمن الكيلاني بطلب من السير بيرسي كوكس حاكم العراق البريطاني[١].

٢- إن الزعامة الشيعية لم تكن موحدة وراء الثورة. فقد عارضها أكبر المراجع الدينية آنذاك وهو آية الله محمد كاظم اليزدي. وكان هذا الفقيه الكبير رجعياً متطرفاً وقد ناوأ حركة المشروطة[٢] وقائدها الخراساني وقام بدور كبير في إجهاضها. وتشير بعض المعلومات المتوفرة لدي إلى علاقته بالسلطات البريطانية. ويرجع تأخير إعلان ثورة العشرين إلى ما بعد الاحتلال بثلاث سنوات إلى نشاطه المعادي لها. وكان يتمتع بمركز ضاغط يمكنه من التأثير على الأحداث في العراق الشيعي وحاضرته النجف. ولم تعلن الثورة إلا بعد وفاته.

٣- لم ترفع قيادة ثورة العشرين شعار تأسيس حكم ديني وإنما استعملت تعبير «حكومة إسلامية» كمقابل لحكومة الاحتلال. وكانت مطالبها وشعاراتها سياسية علمانية تتحدث عن الاستقلال والحرية وحق تقرير المصير. وأظهرت بيانات الثورة الأفق السياسي الواسع لقادتها كثوار ضد احتلال أجنبي. ولهذا الأفق مساس بثورة المشروطة التي قادها الملا محمد كاظم الخراساني من النجف عام ١٩٠٦ للمطالبة بحكومة دستورية برلمانية في إيران. وكان قادة ثورة العشرين من مؤيدي تلك الثورة وتلامذة قائدها. ويجدر بانذكر هنا أن القائد الأعلى لثورة العشرين هو آية الله تقي الشيرازي ثم خلفه شيخ الشريعة الأصفهاني، وكلاهما من إيران. وبعد وفاة الأصفهاني تسلمها مهدي الخالصي وهو عربي من العراق ومن تلامذة

---

[١] قال الشاعر الشعبي عبود الكرخي وكان من معاصري تلك الأحداث، يهجو عبد الرحمن النقيب الذي كان ينتمي إلى أسرة هاشمية:

يـا نقيب ويـا نقيب	ليش ما عندك صحيب
مـن عفت جـدك محمـد	صار لك كوكس حبيب

[٢] المشروطة هي الاصطلاح الذي استعمله فقهاء الشيعة لتسمية السلطة المقيدة بدستور وبرلمان ويقابلها " المستبدة" أي السلطة الدكتاتورية.

الخراساني بطل المشروطة وقد ألف حاشية على كتابه الفقهي الأساس «كفاية الأصول». يضاف إلى ذلك أن مدينة النجف تأثرت بأفكار جمال الدين الأفغاني الذي تخرج على فقهائها وكان له منهم زملاء ومريدون كالفقيه الشاعر محمد سعيد الحبوبي الذي قاد المقاومة ضد الاحتلال البريطاني في جنوب العراق. ويمكن أن نستخلص من مجمل هذي الحقايق أن قيادة ثورة العشرين الشيعية كانت أقرب إلى هوية لاهوت التحرير الناشط اليوم في أمريكا اللاتينية منها إلى النمط السلفي المنادي بإقامة حكم ديني على أساس الشريعة.

بعد انتهاء ثورة العشرين تصدر قائدها الخالصي المعارضة السياسية لنظام الملك فيصل المدعوم من الإنكليز. لكن الملك استطاع التخلص منه بنفيه إلى إيران. وهناك واصل الخالصي قيادة المعارضة العراقية والتقى في منفاه مع مسئولين سوفييت قدموا له الدعم. وكان العهد عهد لينين. ولم يعمر الخالصي طويلاً في إيران فقد مات بعد قريب السنة من نفيه[1]. وكان معه في منفاه عدد من كبار الفقهاء فعادوا إلى العراق واعتزلوا السياسة التزاماً بشرط الحكومة العراقية عليهم لقاء الموافقة على عودتهم.

من ذلك الوقت تخلت الزعامة الشيعية عن العمل الوطني متفرغة لوظائفها الدينية. وقد تفاوتت مواقف ممثليها من السلطة فاختار أكثرهم سياسية «لا معارضة ولا تعاون». وانضم بعضهم إليها كالسيد محمد الصدر الذي صار من حاشية الملك. بينما قبل آخرون حقايب وزارية ثم تركوها وانصرفوا إلى العمل الديني والثقافي. وقد شاع بين رجال الدين الشيعة بعد الخالصي مبدأ عدم التدخل في السياسة. وعاش هؤلاء حول مراقد الأيمة في النجف وكربلاء وبغداد بعيدين عما يجري حولهم.

---

[1] تروج في العراق رواية شعبية بأن الخالصي مات مسموماً. وتتهم أحد مرافقيه وهو السيد سلمان الصفواني بدس السم له بإيعاز من الملك فيصل. وقد أعلن الصفواني فيما بعد ولاءه للأسرة الملكية.

ولكن بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ تحرك السيد محسن الحكيم الذي آلت إليه المرجعية في الخمسينات لمناهضة عبد الكريم قاسم والقوى الشعبية التي نشطت بعد الثورة. والحكيم هو الذي أوعز للسيد محمد باقر الصدر بالتصدي للفكر الماركسي فألف كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا» للرد على فلسفة الماركسية واقتصادها السياسي. وفي هذا الحين تطابقت مسالك السلفية الشيعية مع السنية. وقد أيد الفريقان انقلاب شباط ١٩٦٣. ثم انشقا على بعضهما في عهد عبد السلام عارف الذي انحاز إلى أهل السنة. وسعت السلفية الشيعية بزعامة محسن الحكيم إلى عرقلة التطور الثوري في العراق ودفعها ذلك إلى الوقوف ضد الإصلاح الزراعي والتأميم والقوانين الاجتماعية الجديدة . وتضمنت الرسائل الفقهية لذلك الوقت أحكاماً تعتبر الصلاة في الأراضي المصادرة من الإقطاعيين مغصوبة لا تصح الصلاة فيها. ولهذه الأحكام صلة بالتحالف بين فقهاء الشيعة المتأخرين وبين التجار وملاك الأراضي الذين يحولون إلى الفقهاء ما يستحق عليهم من صدقات وأخماس. وكانت علاقتهم بهؤلاء تعوضهم عن الارتباط بالسلطة خلافاً لفقهاء السنة الذين يعتاشون من خزينة الأوقاف التابعة للدولة. وقد استخدم محسن الحكيم قدرته المالية للضغط على زملائه لمسايرة سياسته. فقطع التموين عن الشيخ عبد الكريم الزنجاني الذي آثر العزلة منصرفاً إلى دراسة الفلسفة. وحرك أتباعه ضد حجة الإسلام فاضل القاييني الذي أيد ثورة عبد الكريم قاسم[1] وتصرفوا معه كمتهم بالشيوعية. واتخذت السلفية الشيعية في العراق شكل التنظيم السياسي في ذلك الوقت بتأسيس حزب الدعوة ليؤطر الرد الشيعي على الحركة الشعبية. لكن كيان الحزب لم يترسخ إلا في ظل الاستنفار الطائفي الذي أحدثه حكم عبد السلام عارف. وتوزع نشاط الحزب يوم ذاك على جبهتين: ضد القوى الشعبية وضد

---

[1] القاييني فقيه يقترب في وضعه من لاهوت التحرير. وهناك رواية تفيد أنه قابل لينين. وهو في الأصل من آسيا الوسطى. وقد نفي إلى إيران في عهد عبد السلام عارف حيث توفي بعد ما جاوز التسعين.

النظام السني. ولم يتعين له منهاج سياسي خارج الوضع الداخلي إلا بعد الثورة الإيرانية فرفع شعارات مناوئة لإسرائيل والامبريالية الأمريكية، ودخل من هنا في صراع مرير مع النظام القائم في العراق. ورغم هذا التوجه الجديد لم يتخلى حزب الدعوة عن مناوأته للقوى الشعبية التي ما فتئت تستأثر بقسط وافر من نشاطاته السياسية والإيديولوجية. ولا يخرج عن هذا الخط سائر التنظيمات والتجمعات التي نشأت في العراق على وهج الثورة الإيرانية. والعقدة الكبرى التي تحكم سياسات هذا المجموع هي معاداة الشيوعية والاشتراكية التي تحتل موقع التناقض الأساسي في علاقاته، مما يشكل خلفية ضاغطة باتجاه التبعية للمعسكر الامبريالي.

في إيران تصدرت الزعامة الشيعية من وقت مبكر حركة النضال من أجل الديمقراطية وضد التدخل الاستعماري. وكانت البداية في قضية التنباك وهو التبغ الذي تنتجه إيران على نطاق واسع. وفي ١٨٩٧ أعطت الحكومة القاجارية إحتكاره لشركة بريطانية فأثارت حفيظة الشعب الإيراني الذي اعتبرها مدخلاً لاستعمار بلاده. ولإبطال هذه الصفقة أفتى آية الله الميرزا حسن الشيرازي من مقره في سامراء ـ العراق بحرمة تدخين التنباك. فقاطعه الإيرانيون فانسحبت الشركة وألغي الامتياز. ثم كانت ثورة المشروطة ضد القاجاريين بقيادة المُلاّ محمد كاظم الخراساني. وهي ثورة الديمقراطية البرجوازية في إيران. وكانت موجهة ضد الاستبداد القاجاري. وتملك هذه الحركة نفس مقومات لاهوت التحرير فهي لم تستهدف إقامة حكم ديني. والملا الخراساني هو شأن مريديه وزملائه قادة ثورة العشرين العراقية تأثر من مدرسة الأفغاني. وكان يقود الثورة من مقره في النجف ثم أفتى بالجهاد ضد القاجاريين وقرر التوجه إلى إيران على رأس مجموعة من أنصاره. لكنه توفي في اليوم الذي عينه موعداً للتوجه. وقد يكون موتاً مدبراً موقوتاً من أنصار المستبدة الذين تزعمهم كاظم اليزدي المار ذكره. وضعفت ثورة الشروطة بموت الخراساني ثم اضمحلت دون أن تحقق غاياتها. إن حركة المشروطة هي إحدى المآثر الكبرى للسلفية الشيعية. وينبغي مع ذلك

أن نضع في الحساب شخصية قائدها. فهذا الفقيه الكبير كان يمتلك معرفة تتجاوز المنقول إلى المعقول. ويشير مترجموه إلى أنه كان معنياً بفلسفة صدر الدين الشيرازي وهو فيلسوف ملعون على لسان الفقهاء. وقد وجدت له تعاليق على كتاب الأسفار وعلى شرح منظومة السبزواري، الشارح الأكبر للشيرازي، وكتب رسالة في «الملازمة بين العقل والشرع» وكان اختصاصه الأرأس في أصول الفقه الذي ألف فيه كتاب الكفاية من مجلدين. وأصول الفقه من فروع المنطق. ويهدينا ذلك إلى أن الخراساني كان عالماً متنوراً وليس مجرد فقيه على الطريقة التقليدية.

واظبت السلفية الشيعية في إيران على المساهمة في الحركة الوطنية بعد المشروطة بالتزامن مع ظهور المنظمات العلمانية. لكن مساهماتها لم تكن منتظمة وإنما خضعت للاستعدادات الشخصية للفقهاء. وقد اتجهت أكثرية «الحوزة» في قم إلى الانشغال في قضايا الدين وكان المشتغلون بالسياسة من أفرادها قلائل. لكنهم كانوا قادرين على إثارة الزوابع حيثما أرادوا. وقد شهدت أوائل الخمسينات حركة مصدق والتأميم. وكان وراءها آية الله أبو القاسم الكاشاني. وهو مناضل قديم شارك في ثورة العشرين العراقية. وكان والده السيد مصطفى الكاشاني المدفون في الكاظمية ببغداد من قادة المجاهدين الذين تصدوا للجيش البريطاني في جنوب العراق. وغادر الكاشاني العراق بعد ثورة العشرين إلى إيران وانخرط في معارضة الشاه الذي نفاه إلى لبنان ثم اضطر إلى إعادته تحت الضغط الشعبي. وانتخب نائباً في البرلمان الإيراني الذي كان مصدق من أعضائه أيضاً. واستطاع الكاشاني الذي كان يمسك حركة الجماهير بيديه أن يفرض على الشاه استيزار مصدق بعدما اغتال فدائيوه رئيس الوزراء المعين من الشاه. وكانت حركة التأميم بتدبير مشترك بينه وبين مصدق. غير أنه تراجع في منتصف الطريق وانقلب على مصدق مما سهل على الشاه إسقاطه. ويرجع انقلاب الكاشاني إلى التأثير الأمريكي. وكان هذا الفقيه يناضل ضد الاستعمار الانكليزي حين كانت إيران ضمن دائرة نفوذه لكنه لم يكن يعرف شيئاً عن السياسة

الأمريكية. وقد أرسل إليه الأمريكـان واحـداً مـن كبـار دهـاتهم هـو إفريـل هاريمان فاجتمع إليه ثلاث ساعات اشتملت على حـوار نشـرته الصحـف. ولم يعرف ما وراء ذلك. غير أن الكاشاني بـدأ يعيـد النظـر في تحالفـه مـع مصدق بعد وقت غير بعيد من هذا اللقاء. وكان برنامجه السياسي محصـوراً بإنجاح التأميم وطرد الانكليز. ومن المحتمل أن يكون الأمريكان قـد خوفـوه مـن إمكـان تجـذر حركـة مصـدق باتجـاه الحركـة اليسـارية الـتي لم يكـن الكاشاني على وفـاق مـع برنامجهـا الاجتمـاعي. وقـد أخافـه تنـامي نفـوذ اليسار في حزب مصدق نفسه متمثلاً في وزير خارجيته حسين فاطمي. ويعبر سلوك الكاشاني هنا عن ضيق الأفق السياسي للسلفية الشيعية الـتي يسـتبد بها وجل دائم من العلمانية والإصلاح الاجتماعي. ولا شك في أنها قد آثرت تسليم إيران للاستعمار الأمريكي على أن تتنازل للحركة الوطنية عن بعـض شعاراتها أو مسلّماتها. وقد بـارك الكاشـاني انقـلاب زاهـدي الـذي دبرتـه المخابرات الأمريكية ضد مصدق. ثم اعتزل السياسة بقية حياته حتى نسـيه الناس. ولـمـا مـات لم يشـيعه أحـد بينمـا خرجـت الملايـين لاسـتقباله يـوم عاد من منفاه بلبنان وحملوا سيارته علـى رؤوسـهم وساروا بهـا في شـوارع طهران.

بعد عقد من سقوط تجربة الكاشاني بدأ التحرك الجديد الذي قاده آيـة الله الخميني. وكان حضور الحـوزة هـذه المرة أوسـع منـه في السـابق. فقـد شارك الخميني آيات أخرى في قيادة النضال ضـد الشـاه مـع بقائـه القـائد الأعلى للثورة. واعتمد الخميني، كما الكاشـاني، علـى موجـات الجماهـير العاتية في إنفاذ مطالبه. ومن الجديد في تجربة الخميني هو برنامجه لإنشاء حكومة دينية تقوم على أحكام الشريعة المقننة تبعـاً للفقـه الجعفـري. وقـد عرفنا حتى الآن أن لاهوت التحرير الشيعي لم يحمل هذه الراية منذ قضية التنباك فثورة الخراساني فالعشرين فالكاشاني. ويمكـن القـول في الواقـع أن هذا لم يكن هم الجماهـير الـتي خرجـت علـى نـداء الخميـني لـتزلزل نظـام الشاه؛ فهي نفسها التي تحركت مع الشيرازي لإبطال صفقة التنبـاك ومـع

الخراساني لإقامة نظام برلماني ومع الكاشاني لتأميم النفط. إن القيادة هي التي طرحت هذا المطلب الجديد على التشيع السياسي المعاصر. ولدى البحث عن جذور هذا التوجه نجدها في الحركات السنية التي سعت لإقامة حكومات دينية تستند إلى الشريعة، وهي في المقام الأول حركات الأخوان المسلمين في العالم العربي وحركة المودودي في الهند. ولم يكن للشيعة مثل هذه التنظيمات كما لم يطرحوا برنامجاً للحكم الديني. وقد اقتصرت كتاباتهم الحديثة على شرح معتقداتهم والجدال عنها ضد أهل السنة. كذلك لم تجد الحركات السنية المطالبة بالحكم الديني صدى في أوساطهم بسبب الحاجز الطائفي.

غير أن بعض زعماء الشيعة في العراق أخذوا بهذه الدعوة في مواجهة انتعاش الحركة الشعبية بعد ثورة ١٩٥٨. وكانت المصادر المتوفرة حول هذا الأمر هي كتابات المودودي والإخوان المسلمين بمصر. وعليها كان معول مؤدلجي الشيعة وفي طليعتهم محمد باقر الصدر. وقد مر بنا أنه نشط بتوجيه من محسن الحكم، وأن هذا الأخير قد خرج بعد الثورة المذكورة على نهج عدم التدخل في السياسة ليتولى رعي الحركات المضادة لعبد الكريم قاسم واليساريين. وقد عُرف الحكيم بثرائه الفاحش وحياته الناعمة وتعدد زيجاته على الضد من الخميني الذي لم يتزوج إلا واحدة وعاش زاهداً. وكان الصدر هوالمريد المباشر لمحسن الحكيم ولكن مع تفاوت في مستوى المعرفة ومحتواها. فالحكيم كان فقيهاً فقط، أما الصدر فقد تمتع بمعرفة واسعة شملت إلى جانب علوم الدين بعض العلوم الحديثة والفلسفة بمدارسها وعصورها الشتى. وهو يرقى في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى مرتبة فيلسوف، لكن هذا ليس كتابه الأرأس،رغم أنه كتابه الوحيد الذي يحتوي على معرفة حقيقية، فالأعمال الأساسية التي كان يعول عليها هو، كما يقول أتباعه، هي التي رد فيها على الماركسيين مثل«فلسفتنا» و«اقتصادنا» التي تشير عنونتها إلى الغرض منها وهو الدعاية والمماحكة. والصدر مقروء جيداً في إيران. وظهرت لبعض قادة الثورة الإيرانية كتابات

في نفس الاتجاه. ومنهم مُطّهري الذي استفاد من المودودي والإخوان المسلمين في صياغة مشروعات إدارة إسلامية ذات منحى شيعي.

نتبين من هنا أن فكرة الحكومة الإسلامية جديدة على السياسيات الشيعية المعاصرة وأنها جاءت في المقام الأول ضمن خط المجابهة مع اليسار. على أن الثورة الإيرانية إذ حدثت ضد نظام رجعي مسنود من الإمبريالية لم تواجه أول الأمر نفس المهمة. فقد كان عليها التصدي لأسياد النظام السابق وحلفائه من الرجعيين لاسيما الرجعيين العرب. ونجد في كتابات منظريها المباشرين أمثال مطهري وعلي شريعتي ميولاً مضادةً لحكم الأغنياء ومحبذة للإصلاح الزراعي. وكان من الطبيعي أن تجد الثورة نفسها وهي تسلك هذا المسلك في تعارض حاد مع السلفية السنية والشيعية معاً ما تسبب في عزلتها عن العالم الإسلامي. لكن المضي في تنفيذ أحكام الشريعة وبالصورة الأقل إجتهادية المتمثلة في رقابة مجلس الخبراء ساعد على التخفيف من توجس السلفيين. وفي السنوات الأخيرة تقدمت العلاقات نحو المزيد من التحسن والتطبيع وأخذت إيران تحظى بتأييد بعض فصائل الإخوان المسلمين وأوساط سلفية أخرى في المعسكر السني. وقد حسمت القيادة الإيرانية موقفها من قوى اليسار بما فيها اليسار الإسلامي حين جعلتها جزءاً من جبهة الأعداء. وانسحب ذلك على تعلقاتها الخارجية فقطعت جميع الخيوط مع أطراف حركة التحرر العربي والحركات الوطنية في العالم الإسلامي. لأنها تشترط على هذه الحركات أن تتبنى برنامج الحكومة الدينية لكي تعترف بها. وفي السياسة العالمية تقيم إيران توازناً قلقاً بين المعسكرين تسعى لأن تثبت به أن بإمكان المرء معاداة الإشتراكية دون أن يتحالف مع المعسكر الإمبريالي. وهذه هي أطروحة حجة الإسلام رفسنجاني. ومن المعروف الآن أن رفسنجاني يقود اتجاهاً معتدلاً يؤيد العلاقة مع الولايات المتحدة على الضد من المتشددين الذين يتصدرهم آية الله محتشمي. ويبدو هذا الاتجاه أقرب إلى خط الخميني، المنسجم داخلياً مع مجلس الخبراء المؤلف من أقطاب السلفية الشيعية. إن التناقض بين

السياستين الداخلية والخارجية لا يدوم طويلاً. لقد عجزت الصين وهي أكبر دولة شيوعية عن التوفيق بين سياسة داخلية تتبنى نظاماً إشتراكياً شديد الإتقان وخارجية معادية للمعسكر الإشتراكي فانتهت إلى ردة كاسحة في الداخل حققت لها الانسجام الضروري بين السياستين. وبالمثل فإن معاداة اليسار في الداخل لابد أن تدفع بإيران نحو الاصطفاف مع المعسكر الامبريالي ومواصلة العداء للاشتراكية. وتطرح تجارب حركات التحرر في شتى البلدان الحقيقة التالية: بإمكان المرء أن يكون وطنياً لا- شيوعياً، وليس بإمكانه أن يكون وطنياً ضد ـ شيوعياً. إن أطروحة التوازن ليست تاريخية.

في وسط العربيا استلمت الوهابية السلطة في شخص محمد بن سعود الذي آزر محمد بن عبد الوهاب وسعى هو واثنان من أخلافه على توسيع نفوذ الحركة التي زودت سلطة آل سعود الناشئة بالقاعدة الإيديولوجية اللازمة لطموحها التوسعي، وكان محمد بن سعود يحكم الدرعية وهي ناحية صغيرة نسبياً من هضبة نجد. وفيما بعد استطاع حفيده عبد العزيز إحكام السيطرة على الهضبة باستئصال شأفة آل رشيد من شمر. ثم اتسع إلى الحجاز بعد إزاحة الشريف حسين. وقد تم هذا التوسع بدعم مباشر من الاستعمار البريطاني الذي أخذ يوم ذاك يطمح إلى التوغل في داخلية العربيا. وبسبب صعوبات الدخول إلى أراضي مقدسة محفوفة بالصحراء فقد استخدم الانكليز آل سعود لهذه المهمة[1]. وبفضل هذا الدعم توصل الملك عبد العزيز إلى إقامة دولة وهابية كبيرة ترعى المصالح الغربية هناك. وأنجز الاستعمار بذلك أفضل صيغة للتعاون مع السلفية الإسلامية أمست مثالاً، كما هي محور، للتحالف بين الدين الإسلامي والمعسكر الإمبريالي.

---

[1] حكى لي عمي السيد محسن أن المستر ديلي، أحد أركان السياسة البريطانية في العربيا والعراق، كان يتحدث مرة في مجلس ببلدة الرميثة العراقية حضره العم وهو في عشرياته فسمعه يقول لمحدثيه أنه كان يسلم ابن سعود المبالغ الشهرية المخصصة له من الحكومة البريطانية وكان ابن سعود حين يستلمها يلتفت إلى أصحابه ويقول: خذ الجزية من الكافر!

لكن عمان استمرت تقارع البرتغاليين ومن بعدهم الانكليز فلم يتمكنوا طوال التاسع عشر والنصف الأول من العشرين إلا من الشريط الساحلي. ثم نجح الانكليز في احتلال قاعدة الإباضية في نزوى عام ١٩٥٦ وفرّ آخر الأيمة الإباضيين إلى السعودية. وهو مؤشر التحاق بكيان تابع كان الإباضيون على خلاف سياسي ومذهبي معه. وترك الإباضيون بذلك ساحة شغلتها الجبهة الشعبية التي تقود المعارضة الوطنية للنظام قبل أن تدخل مرحلة الأفول ثم الإفلاس.

وفي اليمن عجل سقوط الإمامة بزعزعة الاقتصاد التقليدي وظهور مقدمات اقتصاد عصري يقوم على الخدمات. ومع الانفتاح على رؤوس الأموال النفطية بعد سقوط جمهورية السلال، شهدت اليمن ميلاد برجوازية من نمط شرقي (كولونيالي) ضمت متنفذي القبائل والعسكريين ومثقفي المدن. وترتبط اليمن بالقبيل الإمبريالي عن طريق هذه الطبقة التي تحكم بدعم سعودي. أما الزعامة السلفية للزيود والشوافع فإن الخروج من القفص الاقتصادي التليد قد جردها من دواعي الانعزالية الإمامية وألقى بها في أحضان الطبقة الجديدة.

في الهند تصدى المسلمون للاستعمار البريطاني الذي كان قد ألحق ضرراً بليغاً بتشكيلاتهم الاقتصادية واستنزفهم بضرايب لم يعهدوها من قبل. وصدرت فتاوى تعتبر الهند «دار حرب» تحت الاحتلال البريطاني. واتخذت المقاومة أشكالاً تنظيمية بأفق جماهيري واسع. وكانت أميز هذه الأشكال هي الطريقة المحمدية التي أسسها أحمد بريلوي عام ١٨٢١ واستمرت حتى ١٨٨٣ حيث تم للبريطانيين الإجهاز عليها. والحركة الفرائضية التي أسسها حاجي شريعة الله في١٨٠٤ وسيّسها إبنه محمد حسن الملقب «دودوميان». وتحت القيادة السلفية للمسلمين كانت ثورة الهند الكبرى عام ١٨٥٧. ومع اندحار الثورة شدد الانكليز من اضطهاد المسلمين الهنود وانحازوا إلى الهندوس فأغدقوا الامتيازات الإدارية والمالية على وجهائهم ومتنفذيهم. وبتأثير الضربة التي وجهت إلى اقتصاد المسلمين

التقليدي هناك وحرمان الفئات العليا والوسطى من امتيـاز العمـل في الإدارة البريطانية التي كانت مصدر رزق لهـذه الفئـات في الهنـد، أخـذ المسلمون الهنود يعيدون النظر في سياستهم تجاه الاحتلال. وقد وجدت الفئات العليا والوسطى مصلحتها في التفاهم مع الإدارة البريطانية لكي تضمن لهـا مصدر عيش يضعها على قدم المساواة مع غرمائها الهندوس. ولتسهيل هذا التفاهم أعيد النظر في الحكم الشرعي المختص بهوية الهند تحت الاحتلال فاعتبرت الهند دار إسلام رغم خضوعها لحكومة كافرة وتم تبرير ذلك بكون المسلمين قد حافظوا في ظل هذه الحكومة على عقيدتهم وظلوا على مزاولتهم للعبادات فلم يمنعوا منها. ويقوم هذا الرأي على الفصل بين منظومتي المعاملات والعبادات في الإسلام بطريقة تجعله قابلاً للتعايش مع أنظمة حكم مختلفة بقدر ما يكون قد تخلى عن قانونه الخاص به في المعاملات. وضمن هـذا الوضع يندرج الإسلام في عداد الأديان الخالصة كالبوذية والمسيحية. لكن هذا التوجه السليم وظف هنا لمصلحة الارتباط بالإدارة الاستعمارية. وكان من منظريه البارزين أحمد خان وهو أقدم عميل بريطاني مسلم في الهند. وقد عبر عن طموح الفئات العليا والوسطى من مسلمي الهند للاستفادة من الوجود الاستعماري هناك. وبتأثيره صدرت فتاوى تعتبر الجهاد ضد البريطانيين غير شرعي. وكان يسعى لإفهام الإدارة الاستعمارية أن مسلمي الهند يمكن أن يكونوا رعايا مخلصين لبريطانيا. على أن المعارضة للاستعمار البريطاني لم تتوقف على الفور إذ كان للطريقة المحمدية والحركة الفرائضية أتباع كثيرون بين الفلاحين والفئات المعدمة. وكان بوسع هاتين الحركتين مواصلة إقلاق الانكليز لولا أنها لم تكن من القوة بما يكفي لمجابهة التفوق العسكري البريطاني. وقد اضمحلت بالتدريج، وفقد المسلمون بذلك إطارهم التنظيمي الذي كانوا قادرين بواسطته على إظهار سخطهم على الاستعمار. وفي غضون الربع الأخير من التاسع عشر استقرت الزعامات الإسلامية على نهج مهادن للبريطانيين فلم يكن لها من بعد نصيب في حركة التحرر الهندية عدا أفراد

اختاروا العمل في صفوف الوطنيين الهنود. ثم دخل المسلمون في وفاق مع الانكليز في خطتهم لتقسيم الهند وتأسيس الباكستان التي وُضعت من يوم ظهورها في خدمة الاستعمار البريطاني ومن بعده الأمريكي. ومع طيِّهم لصفحة المقاومة المبكرة، لم يكن لمسلمي الهند من التراث الوطني ما يساعدهم ولو على تشكيل حالة معارضة للاستعمار من داخل هذا الكيان الذي اقتطعوه من شبه القارة الهندية. إن أكثر الأحزاب شعبية في الباكستان وهو حزب الشعب كان، ولايزال، على صلة وثقى بالدوائر الغربية. وقد كشف لي المأسوف عليه شاهنواز بوتو أن والده ذو الفقار لعب دوراً كبيراً في تطبيع العلاقات بين الصين الشعبية والولايات المتحدة. وكانت له دالة عند القيادتين الصينية ـ في عهد ماو ـ والأمريكية مكنته من القيام بهذا الدور بنجاح. أن التوجه المناويء للنفوذ الاستعماري بدأ فقط مع ظهور الاتجاهات اليسارية في الباكستان. وهي اتجاهات يمتزج فيها الولاء لباكستان رغم هويتها الدينية بالعداء للامبريالية العالمية وللرجعية المحلية المتحالفة معها. وعلى الضد من ذلك، تحافظ السلفية على نهجها المهادن للاستعمار. وبينما تتمسك بالدعوة إلى تطبيق الشريعة وإقامة حكم ديني خالص فهي تمتنع عن إثارة مشكلات تمس جوهر العلاقة مع الحكم الاستعماري بشكليه المباشر والتابع. ومن هنا تختفي موضوعات دار الحرب ودار الإسلام من كتابات المودودي وجماعته ويتركز الكلام حول مزايا الاقتصاد الإسلامي في مقابل الاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي، مع اتجاه سائد إلى إبراز التعارض مع الاشتراكية حيث تنتهي الوصفات التي يقدمها السلفيون إلى إقرار نمط إنتاج يتعايش في خطوطه العريضة مع الاقتصاد الرأسمالي.

يلاحظ في صدد مسلمي الهند أنهم كانوا يحكمون البلاد حين دخلها الاستعمار البريطاني، فكانت مقارعتهم له من منطلق الدفاع عن كيان سياسي واقتصادي كانوا ينعمون في ظله بحقوق السيادة. ومع تدمير هذا الكيان، والخراب الاقتصادي الذي وقعوا فيه بعد إلحاق الهند بالاقتصاد

البريطاني عاد المسلمون الهنود إلى حجمهم الطبيعي كأقلية. ورغم أنهم أقلية كبيرة، أزيد من ربع مجموع السكان، فإن تعرضهم للاضطهاد من الأكثرية الغير مسلمة قد استثار فيهم شعوراً إقليمياً بانعدام الحامي ويمكن أن نجد في سلوكهم اللاحق تجاه الاستعمار البريطاني مثالاً لما يمكن أن تجنح إليه الأقليات الدينية أوالعرقية تحت وطأة الاضطهاد الذي ينصب عليها من الأغلبية. وللمستعمرين الغربيين تجارب عريضة في استدراج الأقليات تستند في جملتها على معاناة الأقلية في مجتمع تمييزي.

لكن هذا معيار عام. فهو لا يصدق مثلاً على الأقلية الإسلامية في الصين، لأنها كانت ترد على الاضطهاد بالثورة على السلطة التي تضطهدها. وقد خاضت حرباً ضد حكومة تشينغ في النصف الثاني من التاسع عشر كلفتها مليون قتيل. ثم توفق الحزب الشيوعي الصيني إلى استيعابها في حرب التحرير فكانت لها فصائل ضاربة في الجيش الأحمر الصيني. وبعد إرساء الجمهورية الشعبية حصلت على الحكم الذاتي ومنحت حقوقاً دينية باسم حقوق قومية. ثم فقدتها في الثورة الثقافية. لكنها استعادتها في النظام الحالي. وهي تؤيد هذا النظام بسبب ما حصل لها في الثورة الثقافية. واستجد نزوع في بعض أوساطها للتعاون مع السعوديين لولا أن ذلك يصطدم بقوة الموروث الانعزالي الذي يشترك فيه الكونفوشي والمسلم.

مستخلص:

كان مؤسسو الإسلام تجاراً في مجموعهم. وكانت المدينة التي انطلقوا منها للتأسيس قد سبقتهم إلى تصدر النشاط التجاري في العربياتصدراً جعلها حاضرة العرب الدينية والثقافية لاسيما بعد أن ضمرت مدائن اليمن.. ومع امتداد الإسلام عبر الفتوحات بدأ بالتكون اقتصاد مديني قوامه الصناعة الحرفية والمنتوج الزراعي المتداول على أساس نقدي، مع رافد من التجارة التي نشطت بعد الفتوحات في اتجاهين، نحو الغرب حتى اسبانيا ونحو الشرق حتى الصين، فكانت أوسع شبكة تجارية عرفها العالم قبل

الحديث. وكان للتكوين التجاري لمؤسسي الإسلام تأثيره المبكر، الذي عبرت عنه سياسة التمصير والهجرة: تأسيس المدن الجديدة وتوسيع القديمة مع التخطيط لزيادة عدد سكانها بالامتيازات التي أعطيت لسكان الريف والبادية المهاجرين إليها تبعاً لتعاليم الهجرة التي نظمها الخلفاء الأوائل.

ومنذ الحقب العباسية الأولى كان الاقتصاد المديني يتطور بالاستناد إلى مجمل هذه المقومات فيكتسب في غضون قرن من العباسيين ملامح اقتصاد جديد أعطاه بعض العارفين المعاصرين اصطلاح «راسمالوي». وكان النمو الثقافي يتفتح عن ريادات في الفلسفة والعلوم وعن جنوح في النظر يرقى بالمسلمين إلى مذاهب تنويرية تتراوح بين عقلنة المعتقدات وبين الإلحاد. ثم توقف هذا كله عند المنعطف الذي ترتب على الإسلام عبوره بعد ما استوفى مرحلة كاملة من التطور.

وقد تراجعت حضارة الإسلام عند هذا المنعطف وأخذت القوى المنتجة الإسلامية بالتدهور لتنكفيء بالعالم الإسلامي إلى نمط إنتاج محدود الآفاق هو ما سميناه بالآسيو ـ إقطاعي. وكان هذا النمط قائماً طوال العصور الإسلامية لكن اندماجه بالاقتصاد النقدي للأمصار وتجارتها العالمية وسع فاعليته بإخراجه من مداره المغلق. ثم عاد مع تراجع الإسلام فانكمش على نفسه، ولكن في نفس الآن الذي صار فيه هو النمط السائد لأدوار ما بعد الحضارة.

ونجد في تأصل هذا النمط من الاقتصاد تفسيراً لاستمرار حساسية المسلمين ضد الغرب؛ ليس بما يعنيه من عقيدة مضادة، لم تمنع المسلم في عصر لاحق من الانخراط في خدمته، بقدر ما كان ينطوي عليه المصطلح من قيم ومعايير اجتماعية مغايرة. كان الإشكال كما بينا في متن البحث يتمثل في وجود نمطين اقتصاديين في غاية التباعد هو ما سبب التنافر بين جموع الإسلام وبين الاستعمار. وقد رأينا كيف أدى اختراق الاقتصاد الغربي لهذا الوضع إلى تفكك القوى التقليدية ونشوء تكونات اقتصادية على هامش الاقتصاد الرأسمالي تراوحت بين إقطاع أكثر تبلوراً، أو بمعنى ما، إقطاع ذو

ملامح أوربية أكثر خلوصاً وبين اقتصاد برجوازي تابع. وإذ فقدت العناصر التقليدية تماسكها بفعل تفكك نمطها الاقتصادي فقد أمكن للاستعمار استدراجها للتعاون. وقد تزامن ذلك مع إخصائها بقوة الاحتلال. لكن العامل الأشد تأثيراً في تغير خيارها السياسي كان هو المزايا التي استفادتها من الاقتصاد الرأسمالي الغربي الذي أحدث تحولاً في حياتها تعمق الشعور بجدواه مع تدفق المنتجات العصرية على أسواقها، المقفلة. وقد اصطدمت هذه المنتجات أول الأمر بالموروث الآسيو - إقطاعي معبراً عنه في التحريم حيث نظر فريق من السلفيين إلى المخترعات الغربية الحديثة على أنها بدعة يحرم استعمالها. وامتنع بعضهم عن التكلم بالتلفون. لكنهم سرعان ما خضعوا لمنطق الحياة الحديثة فتعلقوا باهدابها.

ويمكن أن نفهم التخالف في خيارات فريقين من القوى التقليدية بالاستناد إلى هذه العلاقة مع الاقتصاد الغربي. فحكم الإمامة الزيدي في اليمن واظب على القطيعة مع الاستعمار لأنه لم يتعرف على اقتصادياته وعاش على الحد الأدنى من مستلزمات الحياة العصرية في بيئة سلفية خالصة. بينما نفذت السلفيات في معظم البلدان إلى صميم هذه الحياة. ومن مدة تصل إلى نهايات التاسع عشر بدأ رجال الدين المسلمين يعيشون وفق أسلوب مغاير يستهلكون به منتوجات الغرب الكافر ويستعملون مخترعاته لتسهيل حياتهم وتطوير ممارسة معتقداتهم في آن واحد. ومع اتساع السوق الرأسمالية في العقود الأولى من القرن العشرين ونتيجة لازدياد نشاط البرجوازيات المسلمة كان تغير جذري قد طرأ على أسلوب معيشة وشغل رجال الدين نقلهم إلى وضع إجتماعي آخر.

سنسعى الآن إلى رصد المتغيرات، الناجمة عن هذا التحول الاقتصادي الكبير، في علاقات المؤسسة الدينية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.ففي العالم السني نجد ارتهاناً للدولة يشكل استمراراً لحالة عرفتها العصور الإسلامية، لاسيما الحين السلجوقي، ثم استقرت في العصر العثماني. فرجل الدين السني هو موظف لدى الحكومة مهما كان مستواه في

المعرفة أو مستوى مكانته الدينية. وهو بالتالي لا يتمتع باتجاه مستقل عن الدولة. وقد وقف ضد الغرب مع الدولة العثمانية ثم انفتح عليه مع الدولة البرجوازية. والمؤسسة السنية تعيش وتشتغل معتمدة على مصنوعات ومخترعات الغرب. وحياة رجل الدين السني الكبير هي حياة القصور ولكن ضمن المحرمات الشرعية؛ فقصره يخلو من الخمر ـ إلا لمن يحتسيه خفية وهم قليلون ـ ومن الغناء والعلاقة المفتوحة مع النساء. وللمؤسسة السنية في الحقل الثقافي موقف متفهم من الاستشراق، فهي تتبنى ترجمة أعمال المستشرقين مالم تتضمن مسّاً صريحاً بالدين الإسلامي أو شخوصه المقدسة وتفضلها على المصادر الماركسية في نفس الموضوع. ومن النادر أن تتعرض كتابات المستشرقين لملاحقة الرقابة الدينية بينما تطارد أعمال الماركسيين أو المتأثرين بالماركسية منهم. ويختلف أسلوب السلفية في الرد على المستشرقين والماركسيين. فهي تتخذ مع المستشرقين أسلوباً اعتذارياً ومع الماركسيين أسلوب الهجوم والتكفير. وتظهر في هذا الأسلوب المختلف حالة التبعية للغرب. وهو من النتائج البعيدة لنمط الإنتاج الكولونيالي: فالسلفي المتبرجز يصبح ـ حينما يمارس اقتصاداً تابعاً للمتروبول الغربي ـ عضواً فيه بقدر ما يكون خصماً للمعسكر الذي يدير نمط إنتاج مغاير يبدو ـ أعني هذا النمط ـ وقد احتل مكانة التناقض الأرأس الذي كان يحتله الاقتصاد الغربي مع نمط الإنتاج التقليدي. ومن هنا فالمستشرق لا يستفزه وإنما قد يضايقه في مزاجه أو مسلماته الدينية فيقابله السلفي بالاعتذار وفق منهج تأويلي. وعلى هذا النهج مشى سلفيون في القرن العشرين كالشيخ طنطاوي جوهري في تفسيره الموسع للقرآن. والشيخ محمد رشيد رضا صاحب جريدة وتفسير المنار. وهو من مريدي محمد عبده. وفي كتابات هذين، ومن على نهجهما من السلفيين، نجد غياباً كاملاً للقرينة القياسية في التأويل هو بدوره من نتائج المنهج الاعتذاري والإغراق في التبعية.

لدى الشيعة ترتهن المؤسسة الدينية للبرجوازيين والملاكين الإقطاعيين من أبناء الطائفة. وهما مصدر تمويلها الأوحد، إذ لا حصة لها في الأوقاف،

كما أنها لا تعترف بسلطة الدولة عليها وتحرم الأخذ منها. وفي اللقاء بين الدولة والفقيه الشيعي لا يذهب إليها الأخير وإنما تأتي إليه. فمن المتبع أن يقوم الملك أو رئيس الدولة في إيران والعراق بزيادة المرجع الديني، ولا يحدث العكس قط. ولا تقف علاقة رجال الدين الشيعة عند إقطاعيي وبرجوازيي بلدهم بل تمتد إلى الشيعة منهم في بلاد أخرى. وتبنى المراقد الشيعية في العراق وتزخرف وتذهَّب بأموال من خارج العراق. وهي غاية في البذخ لأن قبابها ومآذنها وأبوابها مصفحة بالذهب الخالص. وتحتوي خزائنها على كنوز لا تثمن من المجوهرات والمعادن النفيسة.

يضاف إلى هذا أن الفقيه الشيعي الكبير يشكل مؤسسة في حد ذاته فله ميزانية وأجهزة ومدرسة وأتباع من المقلدين. ولما كان التمويل يتم من الإقطاعيين والبرجوازيين الشيعة، فهو ملزم من جانبه بالدفاع عن مصالحهم ضد الانتهاك من الدولة، وبالتنظير لأحقيتهم في تملك ما بأيديهم واعتبار التعرض لهم من باب الغصب المحرم. وهو ما حدث بعد ثورة ١٤ تموز في العراق حين وقف فقهاء الشيعة ضد الإصلاح الزراعي وقوانين التأميم. وسلوك الفقيه الشيعي في معيشته متفاوت. فهناك زهّاد يوزعون ما بأيديهم على الطلبة والفقراء من الطائفة. وآخرون من أصحاب القصور. لكنهم على تفاوت مسلكهم الشخصي لا يختلفون في التزامهم تجاه مموليهم.

وللمكانة الكبيرة لفقهاء الشيعة يحرص المستعمرون على التقرب منهم أوإقامة علاقات فردية مع من يستطيعون الوصول إليه منهم. وقد نجحوا مع البعض وفشلوا مع آخرين. وكنا قد ذكرنا السيد كاظم اليزدي وعلاقاته بالسلطات البريطانية. ولليزدي نظراء. وبالطبع توجد أمثلة معاكسة نذكر منها السيد أبو الحسن الأصفهاني مرجع الشيعة في العراق وإيران في الثلاثينات وأوائل الأربعينات. ففي أثناء الحرب العالمية الثانية عانى أبو الحسن ضائقة مالية شديدة استثمرتها الحكومة البريطانية فحولت إليه باسم الملك جورج السادس صكاً بعشرين ألف باوند استرليني. فاستلمه

أبو الحسن شاكراً ثم ظهَّره إلى جمعية خيرية للمسيحيين تشتغل في العراق. والسيد أبو الحسن من أتباع مهدي الخالصي وكان ممن عاد إلى العراق بعد وفاة الخالصي في المنفى واعتزل السياسة.

إن الاستعمار لا يحتاج كثيراً إلى صديق من رجال الدين السنة لأن هؤلاء مضمونين لديه من خلال دولتهم. ولأن مكانتهم الدينية لا تكفي للقيام بدور هام. لكن الأمر قد يتغير عند جنوح الدولة إلى اتجاه مضاد. وفي أفغانستان مثال طري على الوضع الذي يمكن أن يدفع المعسكر الإمبريالي إلى البحث عن أتباع مباشرين في الوسط السني.

خلافاً للشيعة الإثني عشرية، وهم شيعة إيران والعراق ولبنان، تفتقر زيدية اليمن إلى تراث معارض. ولذلك، ومع تدمير مرتكزها الاقتصادي، فإن نهوضاً زيدياً مماثلاً للنهوض الإثني عشري هو في حكم المتنع. وقد سارت السلفية الزيدية على خط أهل السنة في علاقتها بالدولة. ومن المستبعد مجيء زعامات زيدية تفلت من تبعيتها للنظام القائم، خاصة في ظروف التخلف التي تلبستها الزيدية في اليمن منذ انقطاعها عن المنشأ الحي في العراق الإسلامي.

لكن إباضية عمان بتاريخها المديد من النشاط المعارض تتمتع ببعض الفرص للعودة إلى الساحة. وما يضعفها أن معارضتها اقترنت بالدعوة لإقامة حكم سلفي يدار بالفقه الخارجي. وهي إلى ذلك تواجه مخططاً أنكلو ـ أمريكياً لتدمير قاعدتها الاقتصادية، مما يهدد بتحويل الإباضية إلى تراث. وتنفذ حكومة عمان لتسريع هذا التحول إصلاحات اقتصادية تستهدف تأريض اقتصاد خدمات برجوازي، ومشروعاً واسعاً لجمع ودراسة تاريخ الإباضية وتراثها الأدبي والفقهي والكلامي مستخدمة رجال دين ومثقفين إباضيين التحقوا بخدمتها. إن السلطان قابوس يتصرف بوصفه راعياً للمذهب الإباضي الذي يصبح على يديه جزءاً من الكشكول الإيديولوجي للإسلام التابع.

بينا أن السلفية الهندية في الباكستان ليست معادية للاستعمار وهي تنتسب في جملتها إلى النظام التابع في هذا البلد. وبالنظر للحضور الملموس للزعامات السلفية وقوة ممارستها في الوسط الاجتماعي والثقافي وجد الاستعمار مصلحة في إقامة وشائج مباشرة مع هذه الزعامات. وقد تم له توجيهها للإطاحة بحكم ذو الفقار علي بوتو وترئيس ضياء الحق. وقد التفت حول النظام العسكري الذي يرفع شعار تطبيق الشريعة. وبتأثير الثورة الإيرانية طرأت توجهات للأقلية الشيعية، التي تناهز ربع سكان الباكستان، مضادة للنفوذ الغربي. لكنها لم تتبلور لتصبح تيارا. وقد ضعف شأن الزعامات الشيعية مؤخراً مع التآكل في الثورة الإيرانية فتقلص نشاطها. وكان التعويل في إيران على جماعة المودودي أن يتحالفوا مع الأوضاع الشيعية الموالية لإيران لكن القيادة الإيرانية اصطدمت بالحاجز الطائفي فتعذر عليها اجتيازه. وتبعاً للمعطيات التي استقيتها من قيادة حزب الشعب فإن أغلبية الجمهور الشيعي منتظمة في هذا الحزب أو مؤيدة له. وهذا متوقع لأن الشيعة هم الفئة الأكثر اضطهاداً وفقراً في باكستان. ينضاف إلى ذلك أن زوجة ذو الفقار علي بوتو شيعية واتجاه أولادها الذين قادوا الحزب بعد استشهاد والدهم متوازن طائفياً. ولم يوفق الموالون لإيران إلى سحب هذا الجمهور إليهم بسبب افتقارهم إلى البرنامج الذي يرضي مطالبهم. والزعامة الشيعية في باكستان والقارة الأم متخلفة سياسياً حتى عن الزعامة الإيرانية فهي تبع لتراث المسلمين الهنود الممالئ للاحتلال البريطاني. وليس من المحتمل جداً خروج السلفية الباكستانية عن هذا النمط مالم نضع في الحساب الاستثناءات الفردية. ويتوقف على نمو اليسار والحركة الشعبية هناك مستقبل العلاقة مع المعسكر الامبريالي الذي يهيمن على هذه الدولة عن طريق أكثر من كتلة اجتماعية وتجمع سياسي. ولي الحق في التحذير مع ذلك من ظهور يسار دولي برسترويكي يزيد في الطين بلّة ويؤدلج لتبعية جديدة للباكستان.

صفوة القول أن زوال البناء التحتي للسلفية قد أفقدها المرتكز الذي كانت تستند إليه في مجابهة الغرب. وبالنظر لإديولوجيتها لم يكن في مقدورها إنشاء تصور ملموس لمبدأ الاستقلال الوطني. وإذا لم تمس مصالحها التي بدأت تتكيف لأصول الحياة العصرية، كما لم تمس مقدساتها، فقد ثبت لها الخيار في التبعية لكيانات جديدة نشأت فوق بناء تحتي مجلوب. وهذا الخيار حاسم إلى حد بعيد. وهو ما يفسّر في ضوء الخارطة السياسية التي رسمناها الآن للسلفية الإسلامية. ولا يتعلق هذا الخيار بوعي قاصد، فهو الوليد المنتظر لمخاض طويل الأمد تداخل فيه الإخصاء العسكري مع التدمير الكاسح للبنى الإقتصادية. وسيكون من اللاتاريخي أن نتوقع من السلفية المسلمة انتهاج خط سياسي خارج هذا المدار. إن زوال المرتكز الإقتصادي لنهج سياسي ما يحدث تحولاً أساسياً في مقتربات هذا النهج. ولئن كان ذلك لا يمنع من استمراره ضمن حالات غالباً ما تكون فردية، فلأن التلازم بين التحتي والفوقي من الأبنية التاريخية ليس مصْمتاً أو مطلقاً. وقد فرغت الفلسفة الماركسية من تقرير هذه الحقيقة التي أمست اليوم من بديهيات المادية العلمية المعاصرة. وينبغي لذلك أن لا تتشوش أذهاننا من تعارض الوقائع أحياناً. إن ظهور اتجاه مناوئ للامبريالية في وسط سلفي ليس دليلاً على مرحلة جديدة تأتي خارج موازين التاريخ، فهو حالة عابرة يتأكد فيها معيار الوعي الفردي في تلازمه مع جملة مؤثرات تكيفه في اتجاه معين. وبقدر ما يكون النشاط البشري محكوماً بظروفه الموضوعية فإن الوعي البشري يمتلك، ومن خلال هذه الظروف، قابلية الخلق المستقل. فإذا ظهر الخميني بذلك الاندفاع الهائل ضد الامبريالية فذلك مؤشر على إبداعية العنصر الذاتي المتلازم مع مؤثراته التاريخية. لكن تحجيم هذا الاندفاع يبقى أمراً محتوماً بقدر ما يكون حبيس وضع اقتصادي متبلور في عهدة التبعية للنظام الاقتصادي الامبريالي.

إن طريق التبعية الأحادي للسلفية المسلمة يشخصها كعنصر فاعل خارج المعسكر الضد ـ امبريالي في العالَمين العربي والإسلامي. ومن هنا سيصعب

على حركات التحرر في هذين العالمين إيجاد لغة مشتركة معهـا. لكن هـذا لن يحول دون التكلم مع حالات قـد تكـون مـن منتجـات الوعـي الفـردي. ويتعلق الأمر هنـا بمقتربـات لاهـوت التحريـر، فهـو المؤهـل وحـده لإنتـاج الصيغة المنشودة للتفاهم بـين المؤمـن والعلمـاني علـى خلفيـة وطنيـة تحفـظ للفريقين حقوقاً سيكتسبانها بالنضال المشترك ضد الامبريالية.

أرى من المفيد قبل أن أودع القـارئ أن أشير إلى تجربـة للشيخ محمـد عبده تحسس من تضاعيفها الفرق في السلوك الإسلامي تجاه الاستعمار بـين وضعين، إذ يقـول محمـد عمـاره أنـه بعـد اندحـار ثـورة عرابـي بـالتدخل البريطـاني وإخـلاد المصريـين إلى الصمـت كـان محمـد عبـده يتـأمل، وهـو مسجون، كيف أن الشعب استلم راية المقاومة ضـد الفرنسـيين بعـد انهيـار جيش المـاليك أمـام الجيـش الفرنسـي بقيـادة نـابليون وكيـف سـكت فلـم يتحرك بعد انهيار جيش عرابي أمام الجيش البريطاني. وإذا بالشيخ محمد عبده «يفصل بين النظـام المملوكـي الـذي لم يقتـل روح الأمـة وبـين فرديـة محمد علي الاستبدادية التي قتلت روح الأمة فانهارت مقاومتها أمام العـدو بانهيار جيشها ولم تفـد في ذلـك مظـاهر التقـدم الـتي أحدثهـا في البـلاد». (الإمام محمد عبده ص ١٩٩).

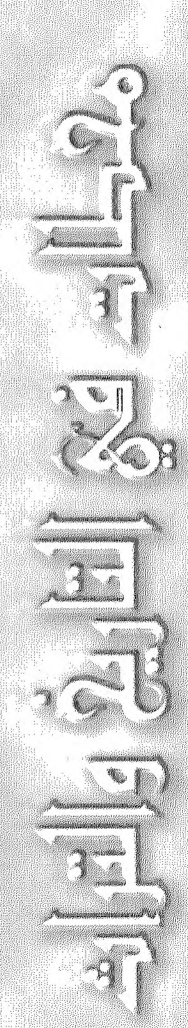
وفي الواقع، لا يكمن الفرق في قتل روح الأمة نتيجة فرديـة محمـد علـي الاستبدادية وإنما الذي حدث هو أنها كانت تتحرك تحت النظام المملوكـي في مدارها الاجتماعي المنسجم في تعارضه التـام مـع الغـرب الرأسمـالي. ولمـا خرجت مصر من هذا المدار بإصلاحات محمـد علـي البرجوازيـة، الـتي لم تصـل إلى غايـة الشـوط، توقـف دور السـلفية التقليديـة بتخلخـل أساسـها الاقتصادي دون أن تستلم قيادة المجتمع طبقة جديدة ناضجة النمـو تستند إلى منظومـة إقتصاديـة مكتملـة تضعهـا في حالـة مماثلـة مـن التعـارض مـع الغرب.

الفهرس

محطات في التاريخ والتراث/ هادي العلوي. ـ دمشق:
دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧. ـ ٢٨٠ص؛ ٢٤ سم

١ ـ ٩٥٦,٠٠١ ع ل و م ٢ ـ العنوان ٣ ـ العلوي
ع: ١٣٣٤/ ١٩٩٧/٩

مكتبة الأسد



دوافع الكذب في التاريخ سياسية ومذهبية واجتماعية طبقية. وهذه شغل الرواة في الأساس. لكن الكذب كثيراً ما يصدر عن صناع الحدث وأصحاب العلاقة به. وهذا من المشهود في كل عصر بما فيه عصرنا الحاضر. ويمكن في الحقيقة أن نجد من دوافع الكذب عند المعاصرين ما يزيد عليها عند القدماء. وهذا لأن الصراع اليوم أشد منه في الماضي، وقد دخل فيه الصراع الدموي بين أوروبا وأمريكا الإستعماريتين وشعوب المستعمرات في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية. ويمارس الغربيون تزويراً للتاريخ قديمه وحاضره، قديمه بتحويل التاريخ البشري إلى أوروبا والانطلاق من تاريخها للحكم على تواريخ القارات الأخرى. وتشتد الحاجة إلى التزوير حديثاً في العلاقات مع العرب لأنهم النقيض القريب للغرب. أما التزوير اليومي للأحداث الجارية فهو صنعة اختصت بها وسائل الأعلام الغربية: الصحافة والإذاعة والتلفزة. وقد صار من المتعذر علينا فهم الأحداث ودوافعها ونتائجها وامتداداتها بسبب هذه التغطية الاحتكارية لتاريخ العالم. ويتعزز التزوير الغربي للأحداث بمنهجية التحليل والتأويل التي يتقنها الغربيون أكثر من غيرهم بالنظر لتفوقهم العلمي.

هادي العلوي

